المركز القومى للترجمة

إيمانويل كانط

ميراث الترجمة

مشروع للسلام الدائم

ترجمة: عثمان أمين

الطبعة الثانية





هذا الكتاب عن "مشروع السلام" الدائم وثيق الصلة بمختلف مؤلفات «كانط» فى الفلسفة النقدية ، فبعد أن نشر الفليسوف كتابه «نقد العقل الخالص» مبينا فيه القيمة النسبية للمبادئ العقلية وراسما للفلاسفة حدود المعرفة النظرية، ألف كتابين آخرين جليلين: «نقد العقل العملى» ، و «نقد ملكة الحكم».

وقد قصد فى هذين الكتابين إلى أن يشيد الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة راسخة ، فوفق بهذا بين نزعتين أصيلتين عنده هما اتجاهه العقلى وإيمانه الأخلاقى . ولكن كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية فى مثل تلك الفلسفة النقدية لو أنها اقتصرت على الجوانب الإنسانية الفردية وكان طبيعيا أن يتطلع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية ، ذلك أن الإنسان مدنى بطبعه ، وهو دائما عضو ف



مشروع للسلام الدائم

المركز القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة

المشرف على السلسلة: طلعت الشايب

- العدد: ٩٨٧/ ٢
- مشروع للسلام الدائم
- إيمانويل كانط
- عثمان أمين
- الطبعة الثانية ٢٠٠٩

هذه ترجمة:

EMMANUEL KANT
Project
de
Paix Perpétuelle

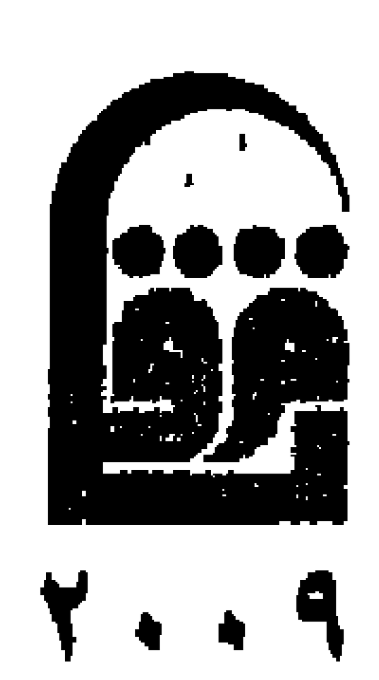
شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524-2735426 Fax: 27354554

مشروع للسلام الدائم

تأليف: إيمانويل كانط
ترجمة: عثمان أمين



٢٠٠٩

رقم الإيداع: ١٠٦١٨ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولى: 5 - 276 - 479 - 977 - 978
طبع بمطابع مصر للطيران

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

إلى السلام الدائم

[مقدمة للرسالة بقلم كانت]

لاحاجة بنا إلى أن نتساءل عما قصد إليه صاحب فندق هولندى ، حين نقش على ناصية فندقه رسما يمثل قبراً : ترى هل أراد بذلك الشعار الساخر اللاذع أن يوجه اللوم إلى « الناس » عامة ، أم خص به رؤساء الدول المتعطشين إلى الحروب دائما ، أم قصره على الفلاسفة الذين يستمرئون حلم السلام اللذيذ .

لكننا نود أن نضع الشرط التالى : مادام أصحاب السياسة العملية ينظرون إلى أصحاب السياسة النظرية بأنفة واستكبار ، ويعدونهم حكماء لا خطر منهم على الدولة التى يجب أن تستمد مبادئها من التجربة ، ومادامو ينظرون إليهم نظرهم إلى لاعبين غير مدربين يستطاع التغلب عليهم بشىء من المهارة ، فينبغى على السياسى الخبير أن يكون منطقيا مع نفسه حين تصدم آراؤه آراء الفيلسوف ، فلا يستنكرها ولا يجد فيها على الدولة خطرا : هذا شرط وقائى يحاول المؤلف به أن يدرأ عن نفسه كل تأويل يسىء الظن به أو يتجنى عليه.

تقديم

بقلم المترجم

فكرة السلم فكرة قديمة ، اتجه إليها حكماء العصور الغابرة ، وحمل لواءها الفلاسفة الرواقيون منذ القرن الثالث قبل الميلاد ، حين أهابوا بالإنسانية أن تحرر نفسها مما يفرق بين الإنسان وأخيه الإنسان من فروق اللغات والأديان والأوطان ، ونظروا إلى الناس جميعاً وكأنهم أسرة واحدة ، قانونها العقل ودستورها الأخلاق[1].

وإلى هذه الفكرة أيضاً دعا الفارابى فيلسوف الإسلام ، فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة »[2] منذ القرن العاشر الميلادى : حتى إذا كان القرن الثامن عشر فى أوربا ، وضع « الأب دوسان بيير » (١٦٥٨ — ١٧٤٣) مشروعا لإنشاء حلف دائم من جميع الدول

(١) انظر : عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة سنة ١٩٤٥

(٢) نكتفى هنا بهذه الإشارة عن الفارابى . ويجد القارىء بعض الإيضاح لهذه الفكرة فى مقال للاستاذ أحمد خاكى (مجلة « الكتاب » نوفمبر سنة ١٩٤٥ ص ٣٩) وفى فصل عقدناه عن الفارابى فى كتابنا : « شخصيات ومذاهب فلسفية » القاهرة سنة ١٩٤٥ ص ٥٨ وما بعدها .

المسيحية ، القصد منه أن يضمن لكل دولة من الدول المتعاقدة سلامة أرضها ، و « حماية أوربا من أى اعتداء جديد تقوم به دول الإسلام » .

* * *

غير أن الفيلسوف الألمانى « كانت »[١] كان أكثر الفلاسفة عناية بمسألة السلم ، وله آراء طريفة جداً فى مسائل الحقوق الدولية وفى فلسفة التاريخ . وهو واضع الاصطلاح الألمانى «Völkerbund» الذى أطلق بعد وفاته بنحو قرن وربع على «عصبة الأمم» الحديثة[٢] ، وله كتيب مشهور نشره سنة ١٧٩٥ بعنوان : « مشروع

(١) «كانت» (١٧٢٤—١٨٠٤) أكبر فلاسفة الألمان ، وأحد أساتذة الفكر الإنسانى . حاول أن يقيس قدرة عقولنا ، وأن يرسم لها حدودها ومداها ، ووضع العقل الإنسانى موضع النقد الدقيق ؛ ومن أجل هذا أطلق على فلسفته اسم «الفلسفة النقدية» . والمذهب الكانتى مبسوط فى ثلاثة كتب على الخصوص : الأول : « نقد العقل الخالص » أى نقد مبادىء العلم ؛ والثانى : « نقد العقل العملى » أى نقد مبادىء الأخلاق ، والثالث : « نقد ملكة الحكم » أى نقد مبادىء الذوق . ويعد «كانت» أكبر الفلاسفة الأخلاقيين فى العصور الحديثة .

(٢) أكد بعض الكتاب أن الرئيس « ويلسن » الداعى إلى إنشاء عصبة الأمم كان يحتفظ لقراءاته اليومية بكتاب « مشروع السلام الدائم » لكانت »

السلام الدائم » أعلن فيه أن إنشاء « حلف بين الشعوب » هو السبيل الوحيد للقضاء على شرور الحرب وويلاتها . على أننا إذا رجعنا إلى أقوال « كانت » قبل « المشروع » وجدناه قد صرح تصريحات كثيرة عما للحرب من أثر حضارى فى التاريخ

وإذا كان قد أعلن فى كتابه «فروض عن بداية تاريخ الإنسانية» (سنة ١٧٨٦) أن « أكبر شر يصيب الشعوب المتمدنة ناشىء عن الحرب ، لا بمعنى الحرب الحاضرة أو الماضية ، بل بمعنى دوام الاستعداد للحرب القادمة »، فقد سلم مع ذلك بأن الخوف من الحرب قد يكون فى طور بسيط من أطوار المدنية من أمتن الضمانات لصون الحرية ودفع الاستبداد ، لأن المستبدين أنفسهم لا يستطيعون أن يستغنوا عن الثروة القومية التى لا تنمو إلا فى ظل السلم والحرية . ونقرأ فوق ذلك فى كتاب « كانت » عن « نقد ملكة الحكم» (سنة ١٧٩٠) عبارات تفيد أن للحرب ، باعتبارها قوة هائلة من قوى الطبيعة ، جمالا وروعة ، فى حين أن سلما طويلة الأمد قد تولد « مع روح التكسب والتجارة ، نوعا من الأنانية العامية الغليظة » .

ويجدر أن نلاحظ أن المؤلفات الثلاثة التى صرح « كانت » فيها بتلك الآمال قد ظهرت فى فترة واحدة وجيزة لا تتجاوز أربع سنوات (١٧٩٣ — ١٧٩٧) . ولعل للثورة الفرنسية وما نتج عنها حينئذ من انقضاء عهد السلطة الاستبدادية وزوال الحكم المطلق ، دخلا كبيراً فى توجيه ميول « كانت » نحو النظر إلى الأمور بعين الرضى والتفاؤل ؛ وربما كان نجاح تلك الثورة مما دعا الفيلسوف إلى أن يرى فى تنظيم الشعوب تنظيما داخليا ، على أساس جمهورى، تمهيداً ضروريا لإنشاء جمهورية عالمية شاملة .

* * *

وهذا الكتيب عن « مشروع السلام الدائم » الذى يسعدنا أن نقدم اليوم ترجمته إلى العربية ، وثيق الصلة بمختلف مؤلفات « كانت » فى الفلسفة النقدية :

فبعد أن نشر الفيلسوف كتابه : « نقد العقل الخالص » مبينا فيه القيمة النسبية للمبادىء العقلية ، وراسما للفلاسفة حدود المعرفة النظرية ، ألف كتابين آخرين جليلين : « نقد العقل العملى »

و « نقد ملكة الحكم » . وقد قصد فى هذين الكتابين إلى أن يشيد الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة راسخة ، فوفق بهذا بين نزعتين أصيلتين عنده هما اتجاهه العقلى وإيمانه الأخلاقى . ولكن كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية فى مثل تلك الفلسفة النقدية لو أنهما اقتصرت على الجوانب الإنسانية الفردية ، وكان طبيعيا أن يتطلع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية :

ذلك أن الإنسان مدنى بطبعه ، وهو دائما عضو فى مجتمع . فينبغى ألا يكون ذلك المجتمع همجيا أو على بداوته الأولى ، بل يجب أن ينظم تنظيما يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية . وذلك المجهود لتحقيق تلك الغاية هو الحرية فى صميمها . ومبادىء التشريع هى الكفيلة بهذا التنظيم . وقد خصص « كانت » لنظرية الحق بعض مؤلفاته وخصوصا كتاب « ميتافيزيقا الآداب » ؛ وهو قد عرف المبدأ العام لهذه النظرية بقوله : « الحق هو

مجموع الشروط التي تلائم بين حريتنا وحرية الغير ، وفقا لناموس شامل للحرية»[١] .

ومهما تخرج الأمة من حال البداوة مسترشدة بأحكام الحق والشرع فإن حرية مواطنيهـا لن تكون مع ذلك بمأمن من كل خطر . فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم . ومن العسير أن نتصور حكومة واحدة يكون فى استطاعتها أن تحكم العالم بأسره . غير أن الأمم المختلفة ما زالت على البداوة فى علاقاتها بعضها ببعض ، وما زالت تصطنع فى هذه العلاقات سبل الإكراه والتغرير ؛ ومامعاهدات السلام التي تعقدها إلاهدنة موقوتة. و إذن فلابد ، لكى يستوثق المرء من قدرته على تحقيق غايته ، من إنشاء « هيئة أمم » قائمة على الحق ، يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانونى الخاص الذى هو الأمة المتمدنة .

ويتساءل « كانت » : كيف يكون ذلك ممكنا ؟

هذا ما يحاول الفيلسوف إيضاحه فى رسالته هذه .

---

(١) راجع : كانت : « المبادىء الميتافيزيقية الأولى لنظرية الحق »

كتب « كانت » « مشروع السلام الدائم » ، فصاغه مواد محددة ، بسط فيها الشروط الضرورية التي تجعل انتهاء الحروب أمراً ممكنا

وفيما يلي تلخيص للمشروع وتحليل للنصوص المتصلة به :

نص في المشروع على ست مواد أولية تبين « الشروط السلبية »

م زى :

١ — « إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقديها على أمر من شأنه إثارة حرب من جديد » : ذلك أن مثل هذه النية المكتومة تجعل من المعاهدة هدنة لا أكثر أما السلم الحقيقية فيجب أن تقضي على كل احتمال لوقوع الحرب .

٢ — « إن أي دولة مستقلة ، صغيرة كانت أو كبيرة ، لا يجوز أن تملكها دولة أخرى بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة » : ذلك أن الدولة كالشخص الذي له وحده حق التصرف في نفسه .

٣ — « يجب أن تلغى الجيوش الدائمة على مر الزمان » : لأنها تهديد دائم للسلام العام ، فضلاً عن أننا حين ندفع أجراً

الجندى لكى يقف حياته على قتل الغير مع استهدافه هو نفسه لأن يقتل ، فمعنى هذا أننا نعامله معاملة « الآلة » لا معاملة إنسان .

٤ — « يجب ألا نعقد قروض وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة » : لأن هذه القروض ، فضلا عن تيسيرها قيام الحرب ، تؤدى عاجلا أو آجلا إلى الإفلاس .

٥ — « يحظر على كل دولة أن تتدخل بالقوة فى نظام دولة أخرى أو فى حكومتها » . وهذه المادة مشتقة مباشرة من اعتبار الأمم كالأشخاص لها حرمتها ولها وحدها حق التصرف فى شؤونها .

٦ — « لا يسمح لأى دولة فى حرب مع أخرى أن ترتكب أعمالا عدائية — كالقتل والتسميم ونقض شروط التسليم والتحريض على الخيانة — قد يكون من شأنها ، عند عودة السلم ، امتناع الثقة المتبادلة بين الدولتين » : لأننا يجب ألا ننسى أن الغرض من الحرب نفسها هو إقامة السلم على أسس أرسخ وأبقى .

هذه المواد التمهيدية أشبه بالنواهى . أما المواد الثلاث النهائية فتنص على الشروط « الإيجابية » للسلم ، وهى :

١ — « يجب أن يكون الدستور المدنى لكل دولة دستوراً جمهوريا » ، بمعنى أن السلطة التشريعية التى تقرر الحرب يجب أن تكون صادرة عن إرادة الشعب ، وأن تنفصل عنها السلطة التنفيذية فصلا تاما . وهذا النوع من الحكومة أنسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة ، وهو أيضا أنسبها لاستتباب السلام ، لأن نظام الدولة الدستورية يجعل من يتعرضون لمعاناة شرور الحرب هم أولئك الذين يطلب إليهم تقريرها ؛ فى حين أن حاكما مطلقا قد يرى فى الحرب ملهاة يتلهى بها ، ويترك مهمة الاهتداء إلى أسباب معقولة لتبريرها للهيئة الدبلوماسية « وهى دائما على استعداد لهذه المأمورية » .

٢ — « يجب أن يقوم قانون الشعوب[1] على التحالف بين دول حرة » . لابد من الاعتراف بأن الشعوب المتمدنة مازالت فى علاقاتها الدولية على حال من الهمجية « والانحطاط البهيمى » : فما فتئت الحرب هى الملجأ الوحيد للحق ؛ ومع ذلك فإن « النصر لا يحسم بحال من الأحوال مسألة الحق » . وإذا كانت معاهدات السلم

---

(١) أو قانون الأمم أو قانون البشر أو « القانون الدولى العام » كما يقال اليوم.

تضع حداً لحرب راهنة ، فإنها لا تلغى ولا تصلح حالة الحرب الكامنة فى النفوس ؛ « والعقل فى علياء عرشه — وهو المنبع الأعلى لكل تشريع أخلاقى — ينكر إطلاقا أن تكون الحرب سبيلا من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجبا مباشرا » . والوسيلة الوحيدة للامتثال لهذا الواجب هى اقتلاع الداء من جذوره والاستعاضة فى كافة العلاقات الدولية عن حالة الطبيعة بحالة الشريعة ، وتنظيم الأمم كلها « مدينة حرة » ، مثلها فى ذلك مثل الأمم نفسها ، قامت على تعاقد حر بين الأفراد ، وبعبارة أخرى جمع شملها فى « تحالف سلمى » . وهذا التحالف حر بالطبع : فما من دولة يجب أن تقهر على الانضمام إلى هذا الميثاق ، بل يكفى أن تعقد إحدى الدول الكبرى حلفا من هذا القبيل مع بعض جاراتها ، وسرعان ما تسعى كل دولة متمدنة إلى الانتفاع بثمرات نظام يكفل لها سلامتها من كل اعتداء ؛ وإذا كان قيام حلف شامل للانسانية جمعاء أمراً لا يتحقق فى مستقبل قريب ، فهو كالهدف الذى يجب أن ترمى إليه جهود الدول المسالمة جميعا .

٣ — « حق النزيل الأجنبي ، من حيث التشريع العالمي ، مقصور على إكرام مثواه » دون أن يكون لدولة أن تتدخل في شؤون دولة أخرى : ذلك أنه لما كان من الواجب أن يكون لكل أمة السيادة على تنظيمها الداخلي، فكل ما يمكن أن يطالب به الأجنبي أهل البلد الذي يحل فيه هو ألا يعاملوه معاملة العدو . ولكن مما يؤسف له أن أوربا لم تجر على هذه السنة في معاملتها للبلاد الشرقية ، كالهند والصين واليابان ؛ و إن المرء ليهتز لهول « المظالم » التي تقترفها الحكومات التجارية أو الدول ذات العصبية الدينية باسم المدنية !

* * *

تلك شروط السلام الدائم التي يستطيع الفيلسوف أن يحددها نظرياً وقبل التجربة . ولكن مهمة الفيلسوف لا تكمل بهذا التحديد النظري ، بل يجب عليه أن يفتح عينيه على عالم الواقع ، ليستوثق من أن فكرة « الحلف السلمي » ليست من قبيل أضغاث الأحلام أو باطل الأوهام . ويقول « كانت » بهذا الصدد : يبدو أن الطبيعة نفسها تقدم لنا بعض الضمانات الإيجابية : فقد جعلت الأصقاع

الجرداء مناطق سكنى ؛ وشتتت الشعوب التى لا تستطيع أن تعيش مجتمعة أو لا تستكفى بنفسها على رقعة واحدة — وكان اختلاف اللغات والأديان من العوامل التى أكدت هذا التفرق ، الذى بدونه قد يتحول اتحاد الأمم إلى ملكية على حساب الحرية — ودفعت الناس إلى الائتناس شيئا فشيئا بالنظم الجمهورية ، وهى بطبيعتها سلمية ؛ وحملت الأمم على المبادلات التجارية التى تخرجها من عزلتها الأولى ، وتجعلها تتقارب تقاربا سلميا فى البحث عن المصالح المشتركة . . .

أما التاريخ فمن الميسور أن نستخلص منه حججا تؤيد أو تعارض الدعوى التى نحاولها . ولكن الحجج التجريبية لا تنهض دليلا ضد مطالب العقل : « ولا يجوز لنا أن نستنتج من أن شيئا لم ينجح حتى اليوم ، أنه لن ينجح أبدا » . وإذن فليس المهم هو أن نعرف هل السلام ممكن التحقق فى أمد قريب أو بعيد . إنها « فكرة » وكفى ؛ إنها مثل أعلى معقول ، ولا يجوز أن نقطع فى أمره فنقرر أنه مطابق للواقع أو غير مطابق له . بل لقد استطاع « كانت » أن يفترح بأنه فكرة لا تتحقق ، لأن المطلق لا ينتقل

إلى عالم التجربة ، لفقدان التجانس بين العالمين . غير أن هذا لا يمنع من أن يكون شأن هذه الفكرة كشأن فكرة الله، وفكرة الفضيلة ، بمعنى أنها — وفقاً لاصطلاح « كانت » نفسه — « مبدأ منظم » وقاعدة يسترشد بها فى العمل ؛ ذلك أن « العقل العملى (الأخلاق) يصدر إلينا أمراً صارماً نتلقاه صاغرين : يجب ألا يكون هناك حرب ! » . وإذن فمن المؤكد عملياً أن يكون « اقترابنا » من ذلك المثل الأعلى « ممكنا » ، فيقوم ذلك « الحلف » بين الشعوب : يكون حلفاً جزئياً أول الأمر ، ثم يقترب رويداً رويداً من « الإنسانية » التى هى آخر حدوده . يومئذ تقل الحروب ويندر وقوعها، وتتسع رقعة العدالة ، ويصبح حكمها الحكم المطاع ، وتتوطد أواصر القربى بين الأخلاق والسياسة ، ويأوى السلام إلى ركن شديد .

* * *

نرى فى هذا المشروع كيف استطاع الفيلسوف أن يأتى بالمبدع الطريف فى التوفيق بين استقلال الحكومات وبين تنظيم دولى من شأنه أن يكفل استتباب السلام .

ولا يظنن القارئ أن هذه أقوال رجل من الخياليين أو العاطفيين . فالواقع أن أحداً لا يجد فيما كتب « كانت » عن شرور الحرب وأهوالها أقوالا خطابية ، ولا جملا منمقة يقصد بها إلى تأثير وقتى عابر ، وإنما نجد فى معالجة الفيلسوف لهذا الموضوع قصداً واعتدالا ، وإدراكا للضرورات التاريخية ، وما إلى ذلك من الصفات التى تلقى على نظرياته فى « مشروع السلام الدائم » طابع العمق والجد ، وتضفى على آرائه قيمة ثابتة ، وتخرجها عن أن تكون أحلاما طوباوية أو قصة فلسفية أو ملهاة تحكمية ، كما زعم بعض الكتاب آخر القرن الماضى .

وأكبر الظن أننا إذا توخينا سبيل الإنصاف حملنا هذه الآراء على محمل الجد ، ورأينا فيها تعبيراً عن آمال نفس كريمة متفائلة ، ومثلا أعلى يرسمه ذهن كبير محيط ، عرف بؤس الناس وفساد الطباع ، ولم يغب عنه أن الماضى ممهد للحاضر ، ولكنه آمن بأن مستقبل الإنسانية يمكن أن يكون أسعد من ماضيها ، وأن واجبنا دائما

أن نخضع أمور السياسة لقانون الأخلاق ، وأن نصغى إلى صوت الضمير ، وإلى مافى الطبيعة والتاريخ من توجيهات ، تدعونا إلى أن نبذل قصارى جهدنا لتحقيق الغاية العليا للكون ، كما تدعونا إلى أن نؤمن بأن العناية الإلهية سوف تتم ذلك الائتلاف المأمول بين الفضيلة والسعادة .

والناظرون فى فلسفة كانت الأخلاقية لايرون ذلك بدعا، لأنهم يعلمون أن الفلسفة الكانتية أبعد الفلسفات الألمانية عن نزعات القومية ونزوات العصبية : ذلك أنها فلسفة ، لا أقول « عالمية » ، بل « إنسانية » بأجمل وأرفع معانى الإنسانية .

أبريل ١٩٥٢ عثمان أمين

إيضـــاح

أرى من الواجب على ، إبراءً لذمتى وأداءً للأمانة العلمية ، أن أبادر إلى التصريح للقارىء الكريم بأنى لم أترجم هذه الرسالة عن الأصل الألمانى مباشرة (فإن حظى من معرفة اللغة الألمانية ضئيل ولا يسمح لى بمواجهة النص وحدى ومن غير دليل) ، و إنما استعنت على نقلها إلى العربية بترجمتين فرنسيتين ، إحداهما قديمة بقلم «بارنى» (باريس سنة ١٨٥٣) والثانية حديثة بقلم « جبلان » (باريس سنة ١٩٤٨)

ويحلو لىَ فى هذا المقام أن أوجه موفور الثناء إلى أستاذنا العلامة حسين رمزى بك الذى تفضل فقدم لى الترجمة الفرنسية القديمة — وهى غير موجودة فى مصر — ولا يسعنى إلا أن أسجل اعترافى بالجميل لصديقى الدكتور شفيق شحاته الذى أعاننى على فهم ما غمض من المصطلحات القانونية .

ع . أ .

إلى صديقي الدكتور حسن عارف

القسم الأول

المواد التمهيدية

لتحقيق سلام دائم بين الدول

المادة الأولى : « إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد
معاهدة إذا انطوت نية عاقديها على أمر
من شأنه إثارة الحرب من جديد »

ذلك أن مثل هذه المعاهدة لا تعدو أن تكون هدنة ، أو وقفاً للتسلح ، لا سلاماً يقطع دابر كل عدوان . ووصف سلام كهذا بأنه دائم هو حشو ولغو مريب : فإن معاهدة السلام يجب أن تقضى على جميع أسباب الحرب فى المستقبل ، وإن تكن تلك الأسباب مجهولة فى حينها من طرفى التعاقد ، ولا عبرة بالتفتيش عنها واستخلاصها من وثائق السجلات ببراعة فائقة . وإذا انطوت السريرة على الرغبة فى انتهاز الفرصة المناسبة فى المستقبل للتقدم

بمزاعم قديمة ، دون أن يحرص أحد الطرفين على النص عليها — لأن كليهما قد استنفد قواه بحيث أضحى لا يقوى على القتال — فذلك مسلك هو أدخل فى باب حيل اليسوعيين ، وينبغى أن تترفع عنه كرامة الملوك ، كما تترفع عنه كرامة وزرائهم : على هذا النحو يكون النظر لدى من يريد أن يرى الأمر على ما هو عليه .

ولكننا إذا جارينا آراء المستنيرين من أهل الحكمة السياسية فجعلنا شرف الدولة فى المداومة على زيادة قوتها ، دون مبالاة بالوسائل ، فأغلب الظن أن حكماً كهذا سيبدو للناس حذلقة وفيهقة مدرسية .

* * *

المادة الثانية : « إن أى دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) لا يجوز أن تملكها دولة أخرى ، بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة » .

فليست الدولة متاعاً (كرقعة الأرض التى اتخذتها لها وطناً) ، وإنما هى جماعة إنسانية لا يحل لأحد سواها أن يفرض سلطانه عليها أو أن يتصرف فى شئونها . فإن الدولة كجذع شجرة لها أصولها

الخاصة ، و إدماجها فى دولة أخرى كما لو كانت نباتا يطعم به نبات آخر ، معناه تجريدها من وجودها باعتبارها شخصاً معنويا . وجعل ذلك الشخص المعنوى شيئاً من الأشياء نقض لفكرة التعاقد الأصلى التى لا يمكن بدونها تصور أى حق على شعب[1] . ولا يجهل أحد مقدار ما تعرضت له أوربا من أخطار ، حتى زماننا هذا ، بسبب وهم عن هذا الضرب من الحيازة قد شاع عند أهلها ولم يخطر قط على بال أحد من أهل البلاد الأخرى فى العالم ، فسول لهم ذلك الوهم أن الدول نفسها يباح لها أن تتزاوج فيما بينها : وإنها لحيلة جديدة تصطنعها الدول لتصل — عن طريق المصاهرة بين العائلات ودون أن تكلف نفسها عناء — إلى السيادة على غيرها وتوسيع رقعة ممتلكاتها !

---

(١) ليست المملكة الوراثية بالدولة التى تستطيع دولة أخرى أن ترث الملك فيها ، ولكنها الدولة التى يمكن أن ينتقل حق الحكم فيها إلى شخص مادى آخر . وفى هذه الحالة تكتسب الدولة ملكا . ولكن هذا الملك بهذه الصفة — أى بصفته شخصا يملك دولة أخرى من قبل — لا يكون مالكا للدولة .

ومن هذا القبيل أيضا ما تعمد إليه بعض الدول من تأجير جيوشها لدولة أخرى لمقاتلة عدو ليس عدوا للطرفين : فإن من يفعل هذا يستعمل «الأشخاص» وكأنهم « أشياء » يسخرها فيما يشاء .

* * *

المادة الثالثة : « يجب أن تلغى الجيوش الدائمة إلغاء تاما على مر الزمان » .

ذلك لأن هذه الجيوش التى تبدو على الدوام متأهبة للقتال تهدد الدول الأخرى بالحرب تهديدا دائما ، كما تحفزها إلى التسابق فى زيادة قواتها المسلحة زيادة لا تقف عند حد . ولما كانت النفقات التى تخصص لذلك من شأنها آخر الأمر أن تجعل السلام أشد وطأة من الحرب القصيرة ، فإن الجيوش نفسها تصبح سبباً [illegible]ب عدوانية ، القصد منها التخفف من تلك الأعباء . أضف إلى هذا أن استئجار [illegible] [illegible] لكى يقاتلوا أو يقتلوا معناه فيما يبدو أننا نعاملهم معاملة الآلات المحضة او الادوات فى يد غيرهم (الدولة) : وهو أمر لا يتفق مع حقوق الإنسانية فى أشخاصنا . وليس الأمر

كذلك بالنسبة للتدريبات العسكرية التي يقوم بها المواطنون متطوعين من حين إلى حين ، ليكفلوا سلامتهم وسلامة وطنهم من عدوان الأجنبي . أما ما تعمد إليه بعض الدول من اكتناز المال ، فقد يكون له من الأثر ما للجيوش الدائمة : لأنه قد يدفع الدول الأخرى التي ترى فيه تهديداً بالحرب إلى المبادأة بالعدوان الوقائي . والواقع أن قوة المال من بين تلك القوى الثلاث (قوة الجيوش وقوة المصاهرات وقوة المال) خليقة — إذا لم يحل دون تقدير خطرها حائل — بأن تكون أوكد وأقوى أداة للحرب .

* * *

المادة الرابعة : « يجب ألا تعقد قروض (ديون) وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة »

إذا لجأت الدولة ، تحقيقاً لمصلحة الاقتصاد الوطني ، إلى طلب معونة من الخارج أو من الداخل (لتحسين الطرق أو إنشاء المستعمرات الجديدة أو تخزين المحاصيل استعداداً للسنين العجاف) كانت وسيلتها هذه لتدبير المال وسيلة لا شبهة فيها ولا غبار عليها .

غير أن نظاماً للتعامل يقوم على عقد قروض (ديون) تتضخم تضخماً لا يقف عند حد ، وإن كانت مع ذلك محوطة بالضمانات الكافية للوفاء بها وفاء معجلا (لأن الدائنين لا يطالبون بها جميعاً فى وقت واحد) — مثل هذا النظام الذى هو ابتكار عصرى بارع من ابتكارات شعب مولع بالتجارة ، باعتباره ذريعة لتدخل بعض الدول فى شئون بعضها الآخر ، يعد قوة مالية خطيرة وكنزاً مدخراً لإشعال الحرب ، يربو على جملة ما تملكه الدول الأخرى مجتمعة ، ولا سبيل إلى استنفاده إلا بعجز مرتقب فى الضرائب (وإن كان من الميسور تأجيل ظهور هذا العجز زمناً طويلا بتنشيط حركة التجارة بما لها من تأثير على الصناعة والربح)

هذه السهولة فى إضرام نيران الحرب ، إلى جانب ميل أصحاب السلطان إليها ميلا يبدو متأصلا فى الفطرة الإنسانية ، هى العقبة الكؤود التى تحول دون السلام الدائم . فينبغى لإزالة هذه العقبة وضع مادة تمهيدية لذلك السلام ، ولا سيا أن إفلاس الدولة آخر الأمر إفلاساً محققاً يجر إلى هذا المصير دولا أخرى لا جريرة لها :

وهذا أمر يلحق بهاتيك الدول غبناً عاما . و إذن فلا أقل من أن يكون لدول أخرى الحق فى أن تتحالف على دولة كهذه للوقوف فى وجه مطامعها

* * *

المادة الخامسة : « لايجوز لأى دولة أن تتدخل بالقوة فى نظام دولة أخرى أو فى طريقة الحكم فيها »

تتساءل ما الذى يمكن أن يبرر هذا التدخل ؟ ربما كان المبرر ما يظهر من مساوىء الدولة أمام رعايا دولة أخرى . ولكن هذه المساوىء قد تنتفع بها الدولة الأخرى ، إذ تكون لها نذيراً بما يجره الفجور على شعب من وبال وأهوال . على أنه يمكن أن يقال بوجه عام إن المثل السىء المعطى من شخص حر التصرف لشخص آخر ، من حيث هو « منكر مقبول » (1) ليس غبنا لذلك الشخص .

والأمر بخلاف ذلك إذا ماحدثت فى دولة منازعات داخلية

---

(1) Scandalum acceptum .

أدت إلى انقسامها شطرين كل منهما يمثل لذاته دولة خاصة تدعى أحقيتها في السيادة على الكل : فإن بذل المعونة لإحداها من دولة أجنبية لا يعتبر تدخلا من هذه في نظام تلك (نظراً لوقوع الشقاق والفوضى هنالك) . وما لم يتوصل إلى فض هذا النزاع الداخلى ، فإن تدخل الدول الأجنبية فى شئون شعب لا يكافح إلا الفساد الداخلى فيه ، دون أن يلقى توجيهات شعب آخر ، يكون افتئاتاً على حقوق ذلك الشعب ، وتبجحاً فى اقتراف المنكر ، وزعزعة لاستقلال الدول جميعاً .

* * *

المادة السادسة : « لا يحق لأى دولة فى حرب مع أخرى أن تستبيح لنفسها مع تلك الدولة القيام بأعمال عدائية — كالاغتيال ، والتسميم ، وخرق شروط التسليم ، والتحريض على الخيانة — من شأنها ، عند عودة السلم ، فقدان الثقة بين الدولتين » .

هذه شناعات وأعمال منكرات ؛ ولابد ، حتى فى أثناء الحرب ،

من الإبقاء على شيء من الثقة في شعور العدو ، وإلا استحال الاتفاق على أي سلام ، وانقلب القتال فأضحى حرب إبادة و إفناء[1] ؛ مع أن الحرب ماهى إلا وسيلة تعسة يلجأ إليها المرء مضطراً ، لإقرار حقه بالقوة ، وهو في طور الفطرة (حيث لا وجود لمحا كم تفصل في الأمور بقوة القانون) ؛ وفي هذا الطور لا يقال على أحد الطرفين إنه جائر (لأن مثل هذا الوصف يفترض صدور حكم قضائي من قبل) بل إن « نتيجة » المعركة هي التي تفصل في الأمر (كما تفصل الأحكام التي يقال عليها « أحكام الله ») . وهي أيضاً التي تقرر في أي جانب يوجد الحق . على أن قيام « حرب تأديبية »[2] بين الدول أمر بعيد عن التصور : فليست العلاقة بين الدول علاقة تابع بمتبوع . ويترتب على هـذا أن حرب الإبادة التي تفضي إلى هلاك الطرفين كليهما ، و إلى القضاء في الوقت نفسه على كل حق وشرع ، لاتدع للسلام الدائم مكاناً واستقراراً إلا في قبر واسع يضم الجنس البشري . و إذن فمثل هـذه الحرب يجب تحريمها على الإطلاق ، كما يجب

(١) bellum internecinum (٢) bellum punitionum

تحريم استخدام الوسائل المؤدية إليها . وما من شك فى أن الوسائل التى ذكرناها آنفا تؤدى إلى هذه الحرب حتما : لأن هذه الأفاعيل الشنعاء ، التى هى فى ذاتها منكرة لو لجأنا اليها مرة ، لاتنتهى بانتهاء الحرب ، بل تجاوزها الى حالة السلم ،فتقضى على القصد[١] منها قضاءً تاماً : مثال ذلك استخدام الجواسيس ، فإنه أمر تستغل فيه وضاعة العدو (وهى وضاعة لا سبيل الى استئصالها أبداً)

* * *

ومع أن القوانين المذكورة فيما تقدم ليست من وجهة النظر الموضوعية (أى فى نظر أولى الأمر) سوى « قوانين محرّمة »[٢] إلا أن هنالك أيضاً بعض « قوانين آمرة »[٣] هى نافذة فور صدورها دون اعتبار للظروف ، وقاضية بإبطال مااتخذ من اجراء إبطالا مباشراً (كما فى المواد الأولى والخامسة والسادسة) ؛ فى حين أن هنالك قوانين أخرى (كما فى المواد الثانية والثالثة والرابعة) تكون من وجهة النظر الذاتية مرنة واسعة ، دون أن تخرج عن قاعدة الحق والشرع ؛ بمعنى أن تنفيذها رهن بالظروف ، قابل

---

(١) die Absicht (٢) Leges prohibitivae
(٣) Leges strictae

لبعض التأجيل ، مع بقاء الغرض ، و بشرط ألا يمتد موعد التنفيذ إلى أجل غير مسمى ؛ مثال ذلك تأجيل موعد رد الحرية التى اغتصبت من بعض الشعوب على نحو من الأنحاء المذكورة فى المادة الثانية ، تأجيلاً إلى ما لا نهاية (على نحو ما جرت به عادة الإمبراطور « أوغسطس » فيما كان يبذل من وعود لا يجىء وقت الوفاء بها أبداً) . و إذن فالأمر المباح ليس هو عدم رد الحرية ، و إنما المباح هو تأجيل ردها فقط ، اجتنابا للعجلة والشطط ، وخشية صدور العمل خلافاً للقصد المنشود .

والتحريم هنا إنما يتعلق « بكيفية الاكتساب » التى يجب استبعادها فى المستقبل ، ولا يتعلق مطلقا بحالة « الحيازة » (Besitzstand) التى و إن لم تكن لها الصفة المشروعة المطلوبة إلا أنها مع ذلك كانت فى وقتها (أى فى وقت وضع اليد المزعوم) معتبرة مباحة عند الدول جميعاً وفقاً للرأى العام فى ذلك الحين[1] .

---

(١) ينازع الباحثون — وهم على حق — فى أن يكون هناك فيما عدا الأوامر والنواهى « قوانين مبيحة » من قوانين العقل الخالص : لأن القوانين تنطوى عموما على مبدأ ضرورة =

= موضوعية عملية، فى حين أن الإباحة إنما تدل على إمكان إتيان الأفعال . وبناء على هذا يكون « القانون المبيح » منطويا على إلزام بفعل شىء يستطيع كل واحد ألا يكون ملزما بفعله : وفى هذا تناقض متى أخذ موضوع القانون على معنى واحد بالاعتبارين. غير أن التحريم فى القانون المبيح الذى نحن بصدده لا يتعلق بكيفية اكتساب حق فى المستقبل (عن طريق الوراثة مثلا) ، فى حين أن الإعفاء من ذلك التحريم ، أى الإباحة ، يختص بحالة الحيازة الفعلية . لكن هذه الحيازة ، وإن تكن غير شرعية ، فى الانتقال من حال الفطرة إلى حال المدنية ، يمكن أن تظل نافذة باعتبارها « حيازة بحسن نية » وفقا لقانون مبيح من قوانين الشرع الطبيعى ؛ ومع ذلك فالحيازة المظنونة ، بمجرد اعتبارها كذلك ، ممنوعة فى حال الفطرة . وكذلك الأمر فى حال المدنية التى تعقبها (بعد تمام الانتقال) بالنسبة لكيفية الاكتساب ، بمعنى أن حق الحيازة الدائمة لا يكون له وجود إذا حدث اكتساب مظنون من هذا القبيل فى حال المدنية ، لأن الاكتساب فى هذه الحالة متى تبينت لامشروعيته وجب بطلانه توا باعتباره خرقا للحق .

ما قصدت هنا إلا أن أوجه التفات فقهاء الشرائع الطبيعية إلى فكرة « القانون المبيح » التى تطرأ عفوا ومن نفسها لكل عقل منظم ، ولا سيما أنها شائعة الاستعمال فى الشرائع المدنية (الوضعية) لكن مع فارق ، وهو أن القانون المحرِّم يبدو فيها وحده ، فى حين

أن الإباحة لاتدرج فيها (كما كان ينبغي أن تدرج) كشرط مقيد بل تلحق بالاستثناءات ، فيقال هناك : هذا أو ذاك ممنوع ، ماعدا رقم ١ ورقم ٢ ورقم ٣ وهلم جرا ، وعلى هذا النحو تضاف الاستثناءات إلى القانون ، لا وفقا لمبدأ من المبادىء بل بالمصادفة وعلى حسب الأحوال . لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لأدرجت الشروط ، في صيغة القانون المحرم ، الذى كان يصير حينئذ قانونا مبيحا . ولهذا فإن مما يؤسف له أن نجد المسألة الدقيقة — التى طرحها فى المسابقة الكونت ، فون فنديشجريتس ، ذلك الرجل الألمعى الأريب ، والتى بسط فيها هذه النقطة الأخيرة — قد تركت دون أن يلتمس لها حل . وما لم يصل القانونيون إلى إمكان صيغة كهذه (شبيهة بصيغة العلوم الرياضية) فلن يكون لديهم محك صحيح يتبينون به إذا كان تشريع ما متسقا مع نفسه ، وإذا كان القانون الثابت ، المسمى Jus certum سيظل أمنية طيبة فحسب . مالم يتم لهم ذلك فلن يكون لديهم سوى قوانين عامة لا قوانين شاملة ، وهو — فيما يبدو — ماتتطلبه فكرة القانون نفسها .

القسم الثانى

المواد النهائية
لتحقيق سلام دائم بين الدول

إن حالة السلام بين أناس يعيشون جنبا الى جنب ليست حالة فطرية : إذ أن الحالة الفطرية أدنى إلى أن تكون حالة حرب . وهى و إن لم تكن دائما حربا معلنة ، إلا أنها على الأقل منطوية على تهديد دائم بالعدوان . واذن فينبغى « إقرار » حالة السلام : ذلك أن الكف عن الحرب ليس بضمان للسلام، واذا لم يحصل جار من جاره على هذا الضمان (وهو مالا يتيسر وقوعه الا فى وضع قانونى) فمن الجائز أن يعامل ذلك الجار معاملة من بينه وبينه عداوة .[1]

---

(١) يذهب أكثر الباحثين إلى أنه لايجوز أن يعامل إنسان معاملة العدو إلا إذا كان معتديا على غيره بالفعل . وهذا صحيح كل الصحة إذا عاش المعتدى والمعتدى عليه فى حالة قانونية مدنية : لأنه متى وجد أحدهما فى هذه الحالة أعطى للآخر الأمان المطلوب بواسطة السلطة التى يخضع لها الطرفان . — ولكن الإنسان (أو الشعب) الذى يعيش فى حالة الفطرة يسلبنى هذا الأمان ، ويلحق بى غبناً =

بمجرد وجوده إلى جانبي ولو لم يفعل شيئا ، وذلك نتيجة لهذه الحالة نفسها وللفوضى التى تجعلنى دائما تحت تهديده . فأستطيع حينئذ إما أن أحمله على الانضمام معى إلى هيئة قانونية وإما على الفرار من جيرتى . — وإذن فهاهى ذى المسلمة التى تصلح أساسا للمواد التالية جميعاً : يجب على جميع الناس الذين يمكن أن يتأثر بعضهم ببعض أن ينتموا إلى دستور مدنى ما .

لكن كل دستور قانونى قوامه ، من حيث الأشخاص الذين يخضعون له ، على :

أ) « القانون المدنى » Jus civitatis الذى يكون للناس فى شعب ما

ب) « قانون الشعوب » Jus gentium الذى ينظم علاقات الدول بعضها مع بعض

حـ) « القانون العالمى » Jus cosmopoliticum من حيث اعتبارنا الناس والحكومات ، فى علاقاتهم الخارجية وفى تأثير بعضهم فى بعض ، وكأنهم مواطنون لمدينة إنسانية شاملة .

وليس هـذا التقسيم تعسفيا وإنما هو ضرورى لفكرة السلام الدائم : لأنه لو أن واحداً من الأشخاص الذين تربطهم بغيرهم علاقة تأثير مادى ، وجد فى حالة الفطرة فإن حالة الحرب تتولد ضرورة من تلك الحالة نفسها ، وهى حالة إنما نسعى هنا إلى التخلص منها .

المادة النهائية الأولى

لتحقيق السـلام الدائم

« يجب أن يكون دستور المدينة فى كل دولة دستوراً جمهوريا »

إن الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلى التى يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانونى لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهورى [1] ؛ وذلك لأنه قائم : (١) على مبدأ الحرية الذى يعتنقه

---

(١) ليس بصحيح ما جرت به العـادة من تعريف « الحرية القانونية » (وبالتالى الخارجية) بأنها « استطاعة المرء أن يفعل ما يشاء بشرط عدم الإضرار بأحد » : لأنه ما معنى الاستطاعة هنا ؟ إمكان فعل من حيث أنه لا يضر بأحد . وإذن ، فتعريف هذه الاستطاعة يؤول إلى ما يلى : « الحرية هى إمكان أفعال ليس فيها إضرار بأحد . وبعبارة أخرى المرء ، مهما يفعل ، لا يضر بأحد حين لا يضر بأحد » . وهذا تحصيل حاصل ولاشك . — والأولى تعريف الحرية الخارجية (القانونية) بأنها استطاعتى ألا أخضع =

أعضاء جماعة ما (من حيث هم أفراد) ؛ (٢) على مبادىء « تبعية » الجميع لتشريع واحد مشترك (من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع)

= لأى قانون خارجى إلا القوانين التى استطعت الموافقة عليها . وكذلك « المساواة » الخارجية (القانونية) فى دولة عبارة عما بين المواطنين من علاقة تقضى بأن أحـــداً لا يجوز له قانونا أن يقهر آخر على شىء إذا لم يخضع فى الوقت عينه للقانون الذى يقضى بجواز أن يقهره الآخر أيضا على النحو عينه . ولما كان مبدأ الخضوع القانونى منطوياً من قبل فى فكرة الدستور السياسى على العموم فلا حاجة إلى تعريفه . ــ وهذه الحقوق المفطورة المـــلازمة ، بالضرورة لطبيعة الإنسانية والتى يمتنع إبطالها أبداً ، يرتفع قدرها ويتألق سناها حين تخطر فى بالنا موجودات أعلى فنفكر فى العلاقات القانونية التى بين الناس أنفسهم وبين هذه الموجودات ، أو حين تنبع المبادىء عينها فنتمثل الإنسان مواطنا لعالم مجاوز للمحسوسات . فالواقع ، فيما يختص بحريتى ، أن القوانين الإلهية التى لا أستطيع أن أعرفهـــا إلا بعقلى ليست ملزمة لى إلا من حيث أنى استطعت أن أوافق عليها (لأننى لا أتمثل أولا فكرة الإرادة الإلهية إلا بقانون قد فرضه عقلى على حريتى) : أما عن المساواة ــ حين أفترض موجوداً هو بعد الله أعلى الموجودات فى العالم (« إيون » أكبر وهو عند « الغنوصيين » روح صدرت عن العقل الخالد) =

(٣) على « المساواة » بين هؤلاء المخاطبين (باعتبارهم مواطنين) .
و إذن فهذا الدستور فى ذاته ، من حيث الحق ، هو الأصل الذى

= فلا وجه هناك يبرر أن يقع على وحدى واجب الطاعة ويقع له هو واجب الأمر ، مادمت أؤدى فى وظيفتى واجبى كما يؤدى ذلك « الإيون » واجبه فى وظيفته . والذى يجعل مبدأ المساواة (كالحال فى مبدأ الحرية) غير منطبق على علاقتنا بالله ، هو أن ذلك الموجود هو الوحيد الذى انعدمت فيه فكرة الواجب .

غير أنه يعنينا فيما يتعلق بحق المساواة لدى جميع المواطنين ، كمخاطبين، أن نعرف حين تثار مسألة إمكان التسليم بالنبل الوراثى ، إذا كان المنصب الذى يميز شخصاً على غيره يجب أن يسبق الكفاءة ، أو أن الكفاءة لها الصدارة عليه . — وواضح أنه إذا كان المنصب يلحق شرف المحتد ، فمن المشكوك فيه جداً أن الكفاءة (بمعنى المقدرة والإخلاص فى القيام بأداء الوظائف) تلزم عنه . ويترتب على هذا أن الأمر هنا أشبه بأن يمنح المنصب لمن هو ذو حظوة دون أن يكون كفؤاً (كالإدارة والقيادة مثلا) : وهذا مالا تقبله إرادة الشعب أبداً فى تعاقد أصيل (هو مع ذلك مبدأ جميع الشرائع) ؛ فالواقع أن من يحمل لقب النبيل لا يكون لمجرد حمله لهذا اللقب رجلا نبيلا . — أما نبالة الوظيفة (كما يمكن أن يسمى منصب القضاء العالى الذى لا يكتسب إلا =

تبنى عليه جميع أنواع الدساتير فى المدينة . بقى علينا أن نعرف إذا كان هو وحده الدستور الذى يستطيع أن يؤدى الى سلام دائم .

إن الدستور الجمهورى ، فضلا عن صفاء مصدره ، من حيث انه مستمد من المنبع الخالص الذى تنبع منه فكرة الحق ، يمتاز بأنه يرينا فى الأفق البعيد ، النتيجة التى ترنو إليها أبصارنا ، أعنى السلام الدائم . واليك تعليل ذلك : إذا كان القرار بأن تقع الحرب أو ألا تقع لا يمكن اتخاذه الا برضاء المواطنين — وهوأمر لامناص منه فى دستور جمهورى — فمن الطبيعى جداً أنه مادام المطلوب منهم أن يحكموا على أنفسهم بمعاناة شرور الحرب وكوارثها ، فهم مضطرون الى أن يترددوا فى الأمر والى أن يطيلوا التفكير فيه ، قبل أن يقدموا على لعبة خطيرة كهذه : إذ يلزمهم أن يخوضوا هم أنفسهم غمار الحرب وأن يشاركوا بأموالهم فى نفقاتها ، وأن يتكلفوا العناء فى تعمير ما

= بالكفاءة) فالمنصب ، كشىء مملوك ، لا يلحق بالشخص بل بالوظيفة ، وإذن فالمساواة لا تضار بهذا ، لأن الشخص حين يقف عن أداء وظيفته يعتزل منصبه فى الوقت نفسه ويندمج فى عامة الشعب .

خلفته وراءها من خراب ودمار ؛ وعليهم بعد هذا كله أن يعقدوا قرضا وطنياً يجعل السلام نفسه عبئا ثقيلا ولن يتيسر الوفاء به أبداً ، لأن الحروب متجددة دائما . فى حين أن الدستور الذى لا يكون الفرد فيه مواطنا ، وبالتالى الدستور غير الجمهورى ، انما تقرر الحرب فيه بأقل قسط من التدبر والتفكير : لأن ولى الأمر ليس بعضو فى الدولة ، بل هو مالكها ، ولأنه لا يخشى إن وقعت الحرب أن تؤثر فى مائدته أو فى قنصه أو فى دور لهوه أو فى حفلات بلاطه الخ ؛ فهو يستطيع إذن أن يقرر الحرب لأوهى الأسباب ، كما لو كان يقرر رحلة للهو ؛ ولا يبالى أن يترك مهمة تبريرها للدبلوماسيين من رجاله ، وهم دائما على استعداد لذلك .

* * *

لكى نتجنب الخلط الشائع بين الدستور الجمهورى والدستور الديمقراطى ، يجمل بنا أن ندلى بالملاحظات التالية .

يمكن أن ينقسم نظام الدولة ، إما بحسب إختلاف الأشخاص الذين يتولون السلطة العليا ، و إما وفقا للطريقة التى يجرى عليها الحاكم

فى حكم الشعب ، أيا كان هذا الحاكم . والنظام الأول يسمي على وجه التدقيق بنظام السيادة ، وهو على ضروب ثلاثة فقط : فإما أن يتولى السلطة العليا شخص واحد،أو كثيرون متضامنين،أوالمواطنون جميعاً (أوتوقراطية ، وارستقراطية وديموقراطية : سلطة الأمير ، وسلطةالنبلاء ، وسلطة الشعب) . أما النظام الثانى فهو نظام الحكم ويتعلق بالطريقة التى تتبعها الحكومة فى استعمال سلطتها المطلقة . وتلك الطريقة قائمة على الدستور المستمد من الإرادة العامة التى تجعل جمعا من الناس شعباً . ومن هذا الوجه تكون الدولة جمهورية أو استبدادية ؛ فالحكم الجمهورى هو المبدأ السياسى الذى يسلم بفصل السلطة التنفيذية (أى الحكومة) عن السلطة التشريعية . وأما الحكم « الاستبدادى » فهو الحكومة التى يتولى فيها رئيس الدولة بمحض إرادته تنفيذ القوانين التى شرعها بنفسه ؛ فهو إذن حكم تقوم فيه الإرادة الخاصة (أى إرادة الحاكم) مقام الإرادة العامة (أى إرادة الشعب) . و « الديمقراطية »من بين صور الحكم الثلاث التى أشرنا اليها فيما تقدم ، هى بمعناها الدقيق ، استبدادية بالضرورة : لأنها تقيم سلطة تنفيذية بمقتضاها يبدى الجميع رأيهم فى

شخص واحد ؛ بل وضد شخص واحد (لأنه يختلف معهم في الرأى) فهنا إذن لا تكون إرادة الجميع ممثلة لإرادة الجميع حقا : وهذا مما يجعل الإرادة العامة فى تناقض مع نفسها ومع الحرية .

والواقع أن أى صورة من صور الحكم غير تمثيلية لاتكون صورة بالمعنى الدقيق : لأن شخصاً واحدا لايمكن أن يكون مشرعا ومنفذاً لإرادته فى آن واحد (كما أنه لايجوز فى القياس المنطقى أن تكون الكلية فى المقدمة الكبرى هى فى الوقت نفسه إدراجا للجزئية تحت الكلية فى المقدمة الصغرى) .

على أنه وإن كانت الصورتان السياسيتان الأخريان يعيبهما دائما أنهما تمهدان السبيل إلى هذا الضرب من ضروب الحكم ، إلا أنه فى إمكانهما مع ذلك أن تقبلا ضربا من الحكم مطابقا لروح النظام الذى يتحقق فيه تمثيل الأمة ، على نحو ما كان فردريك الثانى يصرح بأنه ليس إلا الخادم الأعلى للدولة [1] فى حين أن

---

(١) كثيرا ما وجه اللوم الشديد إلى ما يعمد إليه الناس من تملق الملوك ، فيخلعون عليهم ألقاب الفخامة والرفعة ، مما يملؤهم =

الديمقراطية تجعل هذا الضرب من الحكم مستحيلا ، لأن كل واحد فيها يريد أن يكون سيدا .

نستطيع إذن أن نقرر أنه كلما قل عدد الأشخاص المتولين للسلطة السياسية (عدد الحكام) ، وكلما عظم تمثيلهم ، اقترب النظام السياسى من النظام الجمهورى ، وأصبح هناك أمل فى أن يسمو إليه أخيراً بإصلاحات متتابعة . فلهذا السبب كان الوصول إلى ذلك النظام التشريعى ، وهو وحده التشريع الكامل ، أصعب فى « الأرستقراطية » منه فى « الملكية » ؛ أما فى الديمقراطية فلا سبيل إلى بلوغه إلا بثورة طاغية . ولكن لا جدال فى أن طريقة الحكم

ـــ زهوا وصلفا (كقولهم: مبعوث الله وخليفته ، ومنفذ مشيئته على الأرض) ولكن لا محل لمثل هذا اللوم : فإن هذه الأوصاف التى يوصف بها الملوك ليس من شأنها أن تملأهم كبرا ، بل إنها خليقة إن تبث فى قلوبهم التواضع والخشوع إن كانوا من أهل الفطنة والذكاء (والمفروض أنهم من أهل ذلك) ؛ وحسبهم أن يشعروا بأنهم مكلفون بأداء رسالة ينوء بحملها إنسان ، وهى أن يدبروا ما هو عند الله أقدس شىء على الأرض ، أى حقوق الانسان ـــ حسبهم هذا لكى تستشعر نفوسهم الخشية من أن يكونوا قد مسّوا ، بوجه من الوجوه ، مالا تغفل عنه عين الله .

بالنسبة للشعب ، أهم بكثير من نظام الدولة الصورى (و إن يكن التفاوت فى اتفاق هذا النظام مع الغرض الذى بينته أمراً لا يستهان به)[(١)]
ولكى يكون نظام الحكم مطابقا لفكرة الحق ، ينبغى أن يكون تمثيليا ، لأن هذا النظام وحده هو الذى يتيسر أن تقوم فى ظله حكومة جمهورية ، وبدونه تكون كل حكومة ، مهما يكن نوع دستورها ،

(١) يفاخر « ماليه دوپان » ، بكلامه المبهرج الذى لا معنى له ، بأنه قد استطاع بعد تجربة طويلة أن يقتنع بصحة قول «پوپ» المعروف : « دع الحمقى يتنازعون فى أمر الحكومة المثلى ؛ أفضل الحكومات أحسنها إدارة » . إذا كان معنى هذا أن الدولة التى تدبر أمورها أفضل تدبير هى أفضل الحكومات تدبيراً ، فكأنه على حد تعبير « سويفت » ، قد أجهد نفسه فى كسر بندقة فوجد داخلها دودة : ولكن إذا كان معناه أن الدولة المدبرة أحسن تدبير هى أيضا أحسن أنواع الحكومات ، أى أحسن نظام سياسى ، فهذا خطأ على الإطلاق ، لأن الأمثلة على الحكومات الصالحة لا تدل على فضلها من حيث نوعها : فمن ذا الذى حكم حكما أصلح من حكم « تيتوس » و « مارك أوريل » ؟ ومع ذلك فقد كان « دميتيان » خليفة الأول ، و « كومود » خليفة الثانى ، وهو أمر ما كان يحدث فى نظام سياسى صالح ، لأن عجزهما عن النهوض بأعباء منصبهما كان يتبين للناس تواً ، وكانت سلطة الحاكم تكفى لإبعادهما.

حكومة تعسفية واستبدادية . ومامن جمهورية من الجمهوريات القديمة المزعومة قد عرفت هذا النظام الجمهورى الصحيح ، ولهذا كان حتما أن تنتهي الى حكم استبدادى ، و إن يكن تحمّل الاستبداد أيسر حين يكون المستبد شخصاً واحدا .

المادة النهائية الثانية

لتحقيق السلام الدائم

« ينبغى أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام اتحادى بين دول حرة »

إن شأن الشعوب ، حين تصير دولا ، كشأن الأفراد : فى حال الفطرة (أى الخلو من كل قانون خارجى) يعتدى بعضها على بعض بحكم الجوار ؛ ولا بد لكل شعب ، ليضمن أمنه وسلامته ، أن يطلب إلى الآخر أن يشاركه فى نظام شبيه بالدستور المدنى الذى يرى فيه كل واحد ضماناً لحقوقه : هذا النظام بمثابة « حلف شعوب » ؛ لكنه لن يكون دولة واحدة . لأنه لو تم ذلك لانطوت الفكرة على تناقض : إذ أن كل دولة تفترض وجود علاقة بين حاكم (أى المشرع) ومحكوم (أى الشعب) ؛ فلو انضوت شعوب عديدة تحت لواء دولة واحدة لأصبحت شعباً واحداً ؛ وهذا مخالف للافتراض : إذ أنه يلزمنا هنا ألا نغفل حقوق « الشعوب » فى علاقاتها

بعضها مع بعض ، من حيث أنها تضم عدداً من الدول المختلفة ولا تندمج فى دولة واحدة بعينها .

إذا كنا ننظر إلى مايبديه المتوحشون من تعلقهم بالحرية التى لا يضبطها قانون ، والتى هى عبارة عن التقاتل تقاتلا مستمراً ، وتفضيلهم تلك الحرية الخرقاء على الحرية الرشيدة — إذا كنا ننظر إلى ذلك بازدراء شديد ، ونعده همجية ونقصاً فى المدنية وانحطاطاً بالإنسان إلى حضيض البهيمية ، أفما كان أخلق بالشعوب المتمدنة التى يؤلف كل منها دولة منظمة أن تبادر بالخروج من حالة مزرية كهذه ؟

ولكن الواقع غير ذلك : فكل « دولة » تجعل مناط عظمتها (ومن التناقض وصف الشعب بالعظمة) فى عدم الإذعان لأى إلزام خارجى قانونى : وولى الأمر أو الحاكم يرى مجده وفخره فى المقدرة على التصرف فى حياة آلاف من الناس ، يسوقهم إلى التضحية بأنفسهم — دون أن يخشى هو على نفسه خطراً — ذوداً عن قضية لا شأن لهم بها [1] . وكل ما بين متوحشى أمريكا

---

(١) تلطف امبراطور يونانى ، فدعا أميرا بلغاريا إلى منازلته منازلة شخصية ، حسما لخلاف شجر بينهما وحقناً لدماء رعاياهما =

ومتوحشى أوربا من فرق هو أن أولئك قد التهموا من قبل قطعانا كثيرة من أعدائهم ، بينما هؤلاء يعرفون كيف يستغلون أعداءهم المغلوبين على أمرهم ، ويؤثرون أن يفيدوا منهم للاستكثار من تابعيهم ، ومضاعفة الأدوات اللازمة لفتوحات أوسع نطاقاً وأبعد مدى .

عند ما نفكر فى لؤم الطبيعة الإنسانية الذى ينكشف عاريا فى العلاقات الحرة بين الشعوب (فى حين أنه فى حالة التمدن يحجبه تدخل الحكومة) نجد ما يدعونا الى الدهشة من أن كلمة « الحق » لم تستبعد من سياسة الحرب كل الاستبعاد ، باعتبارها تعبيراً فيه حذلقة ، وأنه لم توجد بعدُ دولة تبلغ بها الجرأة أن تجاهر بهـذا المذهب ؛ فقد جرى العرف حتى اليوم على أن يرجع السياسيون ، تبريراً لإعلان الحرب ، إلى فقهاء مثل «هوجو» و «جروتيوس»[1]

= فكان جواب الأمير : إن الحداد الذى لديه كلبتان لا يدخل يده فى الكور ليتناول الحديد المحمى » .

(1) « جروتيوس » (١٥٨٣ — ١٦٤٥) فقيه ودبلوماسى هولندى ، مؤلف كتاب : « شريعة الحرب والسلم » . (المترجم) .

و «پوفندورف»[1] و «فاتل»[2] وغيرهم من المواسين المستضعفين ، مع أن فقههم المصبوغ بصبغة فلسفية أو دبلوماسية لم يستطع ولا يستطيع أن يظاهر بأدنى « قوة شرعية » (لأن الدول ، من حيث هى كذلك لا تخضع لإكراه خارجى جماعى) ، على أننا لم نشهد مثالا واحداً على أن دولة من الدول قررت أن تتخلى عن مزاعمها ، اقتناعاً منها بحجج مستندة على آراء مثل هؤلاء العلماء الفطاحل . لكن ما تؤديه كل دولة لفكرة الحق من ضروب التكريم والتشريف ، ولو بالكلام ، لا يخلو من دليل على أن فى الإنسان استعداداً أخلاقياً — لا يزال قويا على الرغم مما يعتريه من فتور فى هذا الزمان — يحفزه الى التغلب يوماً ما على مبدأ الشر الكامن فى نفسه ، ولا يستطيع إلى إنكاره سبيلا . ولو لم يكن الأمر كذلك ما استطاعت الدول التى تبغى الحرب أن تتفوه بكلمة « الحق » ، إلا على سبيل السخرية ، وعلى المعنى

(١) «پوفندورف» (١٦٣٢ — ١٦٩٤) فقيه ألمانى ، مؤلف كتاب «شريعة الطبيعة وشريعة الناس» . (المترجم)

(٢) «فاتل» (١٧١٤ — ١٧٦٧) فقيه ألمانى ، مؤلف «رسالة فى شريعة الشعوب» . (المترجم)

الذى أراده أمير من أمراء «الغال» القدامى[1] حين عرف الحق بأنه « امتياز وهبته الطبيعة للقوى ، به يقهر الضعيف على طاعته» .

وليس فى وسع الدول إذا أرادت أن تدافع عن حقها ، أن تعمد إلى التقاضى ، كما يفعل الناس أمام المحاكم ، وإنما سبيلها الحرب .. ولكن الحرب والنجاح فى الحرب ، أى النصر ، لايحسم بحال من الأحوال مسألة الحق . وإذا صح أن « معاهدة السلام » تضع حداً للحرب الراهنة ، فهى لاتضع حداً لحالة الحرب (التى يمكن دائماً أن تنتحل لها حجة جديدة لايستطيع أحد أن ينعتها بالجور ، مادام كل واحد فى تلك الحالة هو الحكم فى قضيته) . ومن جهة أخرى يختلف القانون الدولى المنظم للعلاقات بين أفراد يعيشون غير مقيدين بقانون ، من حيث أنه يوجب عليهم « الخروج من ذلك الوضع » : لأن الدول تملك من قبل دستوراً تشريعيا ، يجعلها بمنأى عن كل إكراه يقع عليها من الدول الأخرى التى تبتغى أن تخضعها ، تبعاً لآرائها عن الحق ، لدستور شرعى أوسع نطاقا . لكن العقل فى علياء عرشه ، والذى هو المصدر الأعلى لكل تشريع أخلاق ، يستنكر

(١) بلاد « الغال » إقليم قديم من أوربا الغربية ، وقد كان يشمل فرنسا وبلجيكا وإيطاليا الشمالية ـ (المترجم) .

إطلاقا أن تتخذ الحرب سبيلا إلى الحق ، ويجعل من حالة السلام واجباً مباشراً . ولما كان من المتعذر قيام هذه الحالة أو ضمانها بدون ميثاق بين الشعوب ، فقد تعين عقد حلف ذى طابع خاص يمكن أن نسميه « حلف السلام » ؛ وهو يختلف عن «معاهدة السلام» ، لأن من شأنه أن يقضى إلى الأبد على الحروب جميعاً ، فى حين أن معاهدة السلام إنما هى إنهاء « لحرب واحدة » . ولن تكون غاية هذا الحلف كسب قوة لصالح دولة ما ، بل غايته المحافظة والضمان لحريتها وحرية غيرها من الدول المتحالفة ، دون أن تكون هنالك حاجة إلى الإذعان لقوانين عامة ولا لإكراه متبادل (كشأن الناس فى حال الفطرة) — ويمكن التدليل على إمكان تحقيق هذه الفكرة ، فكرة « النظام الاتحادى » الذى ينبغى أن يمتد شيئا فشيئا إلى الدول جميعاً ، فيؤدى بها إلى السلام الدائم ، الذى هو تحقيق تلك الفكرة ، أى خروجها إلى حيز الفعل . لأنه إذا شاء الحظ لشعب قوى مستنير أن ينتظم فى حكومة جمهورية (وهى الحكومة التى تنزع بطبيعتها إلى السلام الدائم) فسوف تكون هذه الجمهورية مركزا للحلف الاتحادى : إذ تستطيع الدول الأخرى

أن تنضم إليه ، ضمانا لحريتها ، وفقا لفكرة القانون الدولى ، وسوف يتسع نطاق هذا الحلف يوما بعد يوم بفضل إقبال الدول على الانضمام إليه .

لو أن شعباً قال « ينبغى ألا تقع بيننا حرب : لأننا نريد أن نجعل أنفسنا دولة ، أى ننصب علينا سلطة عليا تشريعية وتنفيذية وقضائية تتوخى السلام فى تسوية ما بيننا من منازعات » لكان هذا قولا مفهوماً . ولكن لو أن ذلك الشعب قال : « ينبغى ألا تكون حرب بينى و بين الدول الأخرى و إن كنت لا أعترف بأن سلطة تشريعية عليا تكفل لى حقى كما أ كفل لها حقها » فلا يفهم حينئذ على أى أساس أريد أن أقيم الاطمئنان إلى حقى ، إن لم يكن ذلك على أساس هذا النظام الاتحادى الحر : وهو ملحق للميثاق الاجتماعى المدنى الذى لا بد للعقل من أن يضيفه إلى فكرة القانون الدولى ، إذا أردنا أن يكون لهذا اللفظ معنى .

إن فكرة حق الشعوب إذا قصد بها حق الحرب لم يكن لها معنى على الإطلاق (إذ يكون المقصود حينئذ حق الفصل فيما هو عدل ،

لا وفقاً لقوانين خارجية شاملة ومقيدة لحرية كل فرد ، بل وفقاً لقواعد خاصة أى باستعمال القوة والعنف) ، اللهم إلا اذا كنا نعنى بذلك أن من يسيرون على هذا النمط من التفكير يحسنون صنعا إذا أفنى بعضهم بعضا والتمسوا السلام الخالد فى قبر فسيح يطوى وأيام جميع سوءات الحرب وأهوالها .

أما فى نظر العقــل فالدول ، من حيث صلاتها المتبادلة ، لاسبيل لها لــكى تخرج من حالة الحرب التى يحبسها فيها انعــدام القوانين، إلا أن تتخلى كالأفراد عن حريتها الهوجاء الجامحة وأن تذعن لإلزام القوانين العــامة ، فتؤلف بذلك « جامعــة أمم » تنمو على الدوام حتى تشمل آخر الأمر شعوب الأرض جميعا . ولــكن تصور الناس لحق الشعوب يحول دون سلوك هذا السبيل ولذلك ينكرون « بالفرض » ماهو صحيح « بالوضع » ؛ فإن لم تكن الفكرة الوضعية لجمهورية جامعة ميسورة فليس يبقى (إذا أردنا ألا نضيع كل شىء) سوى الملحق السلبى لتحالف دائم تتسع رقعته على الدوام : إنه يستطيع أن يصرف الناس عن سبيل الحرب وأن يكبح جماح

تلك الأهواء التي تنافي الإنسانية ؛ ولكن سيكون دائما مبعث مخاوفنا أن تنفصم عرى ذلك الحلف[1].

---

(١) عندما تنتهي الحرب ويعقد السلام يجمل بالشعب أن يفرض على نفسه ، بعد يوم الشكران ، يوما للتوبة والغفران ، يسأل الله فيه — باسم الدولة — أن يعفو عما لا يزال الجنس البشري يقترفه من إثم كبير ، برفضه الإذعان لدستور شرعي ينظم علاقات الشعوب بعضها ببعض ، وبإيثاره أن يسلك في أنفة وشموخ سبيلا وحشيا هي سبيل الحرب (مع أنها لا تحسم في الأمر المطلوب ، وهو حق كل دولة) . إن فيما يتوجه به إلى الله ، أثناء الحرب ، من آيات الشكر على ما أنعم به من نصر ، وإن فيما يترنم به (على طريقة الاسرائيليين) من أناشيد « لسيد الجيوش » لمباينة صارخة للفكرة الأخلاقية ، فكرة « أبي الإنسانية » : ذلك لأنها ، فضلا عما تدل عليه من عدم المبالاة بالطريق الذي تسلكه الشعوب في السعي إلى حقها ، تعبر عن الابتهاج بقتل الكثيرين من الناس والقضاء على سعادتهم .

المادة النهائية الثالثة

لتحقيق السـلام الدائم

« حق النزيل الأجنبي ، من حيث التشريع العـالمي ، مقصـور على إكرام مثواه »

لسنا هنا ، كما في المواد السابقة ، بسبيل الحديث عن محبة الناس بل عن «الحق» . و « الإكرام » هنا معناه حق كل أجنبي في ألا يعامل معاملة العدو من البلد الذي يحل فيه ، ما دام مسالما . ويجوز للبلد أن يرفض إيواءه إذا لم يكن في ذلك ما يضر بمصلحته . وليس للأجنبي أن يدعى لنفسه حق الإكرام باعتباره ضيفاً ، لأن ذلك يقتضي اتفاقات خاصة تبيح له الضيافة ، بل حقه مقصور على « حق الزيارة » وهو حق كل إنسان في أن يجعل نفسه عضواً في المجتمع ، بمقتضى مشاركته في ملكية سطح الأرض التي نعيش عليها . ولما كان سطح الأرض دائريا ، فقد استحال على الناس أن ينتشروا في الأرض انتشاراً لا حد له ، وكان لا بد من أن يلتقوا

وأن يتحملوا مجاورة بعضهم لبعض ، إذ الأصل أن الأرض مشاع بينهم وليس لأحد منها أكثر من نصيب غيره . والمناطق غير المعمورة من الأرض ، كالبحر والصحراء ، قد قسمت تلك الملكية المشتركة . ولكن السفن و « الجمال » — سفن الصحراء — تتيح لبنى آدم أن يجوسوا خلال تلك المناطق التى لا مالك لها وتيسر لهم أن يتقاربوا ، وأن ينتفعوا فى التجارة بالحق الذى للجنس البشري عامة ، وهو استغلال سطح الأرض . وإذن فما يعمد إليه سكان الشواطىء البحرية (كشواطىء المغرب) من السطو على السفن الجارية فى البحار المجاورة أو استرقاق البحارة الناجين من الغرق ، وما يصنعه سكان الصحراء (كالعرب البدو) من استباحة النهب بإزاء كل من يقترب من قبائلهم : هذه كلها أمور تتنافى مع الحق الطبيعى . لكن حق الإكرام ، أى حق النزول بأرض أجنبية ، لا يتجاوز الشروط التى تيسر « محاولة » عقد صلات تجارية مع الأهالى . وعلى هذا النحو يمكن أن ترتبط القارات النائية بصلات ودية تنتهى بأن تنظم تنظيما قانونيا عاما ؛ وبهذا يزداد اقتراب الجنس البشرى من التشريع العالمى الجامع .

ولو نظرنا الآن إلى المسلك غير الكريم الذى تسلكه دول أوروبا « المهذبة » ، والدول التجارية خاصة ، لاستولى علينا الفزع من هول المظالم التى ترتكبها تلك الدول فى « زيارتها » للبلاد والشعوب الأجنبية (والزيارة عندها مرادفة للغزو والفتح) . فالذين اكتشفوا البلاد الأميريكية و بلاد الزنوج وجزر التوابل والكاب وما إليها قد اعتبروها بلاداً لا أصحاب لها ، لأنهم لم يقيموا لأهلها وزنا . ولما دخل الأوربيون جزر الهند الشرقية والهندستان استقدموا إليها قوات أجنبية بدعوى إنشاء مكاتب تجارية ، فضيقوا الخناق بهذه القوات على المواطنين ، وأضرموا نيران الحرب بين الدول المختلفة فى تلك البقعة الشاسعة من العالم ، ونشروا فيها الجوع والتمرد والخيانة وما إلى ذلك من شر و بلاء .

وقد خبرت الصين [1] واليابان أمثال هـــؤلاء الضيوف ،

---

(١) وضع « كانت » هنا هامشا طويلا عن الصين ، أورد فيه أقوال علماء عصره عن تاريخها ، ومعنى اسمها ، وعلاقاتها التجارية بالبلاد الأوربية . ولم نجد فى تلك الأقوال شيئا ذا قيمة ، لا من الناحية الفلسفية ولا من الناحية السياسية ، فأغفلناها مكتفين بهذه الإشارة - (المترجم) .

فتصرفت معهم تصرفا حكيما ، إذ سمحت الأولى بالاقتراب من بلادها دون دخولها ، وسمحت الثانية بالاقتراب ولكن لشعب أوربى واحد ، هم الهولنديون . ومع ذلك فقد منعوهم من الاختلاط بالمواطنين فعاشوا فى بلادهم وكأنهم من الأسرى .

والأدهى من ذلك (أو الأفضل إذا حكمنا على الأمور من جهة الأخلاق) أن الأوربيين لم ينتفعوا بشىء من هذه الأساليب الباغية وأن جميع تلك الشركات التجارية توشك على الانهيار ، وأن جزر السكر ، التى هى مباءة لأشد أنواع الرق قسوة وافتنانا ، لا تعود بمورد حقيقى ، ولا تنفع إلا بطريق غير مباشر ، فضلا عن أنها تهدف إلى أغراض غير حميدة ، وهى تكوين بحارة للخدمة فى أساطيل الحرب ، ومن ثم تهدف إلى تشجيع الحروب الأوربية . وهى تؤدى هذه الخدمة لدول تتظاهر بالتدين والتقوى وتريد أن يعتبرها الناس دولا اصطفاها الله للقيام على حفظ السنة الحميدة ، مع أنها تروى ظمأها بالمظالم والآثام !

أما والصلات المعقودة بين شعوب الأرض جماء ، على تفاوت فى قوتها ، قد بلغت حدا يجعل امتهان حرمة الحق فى مكان من الأرض

يتردد صداه فى كل مكان ، فإن فكرة التشريع العالمى لم تعد تبدو صورة خيالية للحق ، بل إنها تبدو تكملة ضرورية لذلك القانون غير المكتوب ، المشتمل على القانون المدنى وقانون الشعوب ، والذى ينبغى أن يرتفع إلى مرتبة القانون العام للانسانية قاطبة ، ومن ثم إلى السلام الدائم الذى لا نستطيع أن نطمع فى دوام الاقتراب منه إلا بذلك الشرط وحده .

الملحق الأول

فى ضمان السلام الدائم

إن الذى يعطينا هذا الضمان ليس شيئا أقل من الفنانة العظيمة التى يطلق عليها اسم « الطبيعة » : فإن مجراها الميكانى (الآلى) ينطق جهاراً بأن غايتها أن تبسط على الناس، وبالرغم منهم، جناح الوفاق والوئام . لهذا أطلق عليها اسم «القَدَر» من جهة أنها اضطرار ناتج عن علة نجهل قوانين فعلها ، واسم « العناية »[1] باعتبار

(١) تتجلى فى « ميكانية » الطبيعة التى يرجع إليها الإنسان (باعتباره موجودا حسيا) صورة تستعمل من قبل أساسا لوجوده ولا نستطيع أن نتعقلها إلا إذا فرضنا فيها الغرض الذى رسمه خالق العالم الذى قدرها من قبل . ونسمى ذلك التقدير على العموم عناية (إلهية) ؛ وإذا أرجعناه إلى بداية العالم سميناه « عناية مبدعة » (Augustin : Povidentia conditrix) ولكن باعتباره حافظا لمجرى الطبيعة وفقا لقوانين شاملة من قوانين الغائية نسميه « عناية مدبرة » ؛ وباعتباره مؤديا إلى غايات خاصة لا يستطيع الناس =

ما يتجلى فيها من غائية تسيطر على مجرى الأشياء ، وباعتبار تلك الغائية حكمة عميقة صادرة عن علة سامية تدبر الأمور تحقيقاً

= أن يتنبأوا بها وإنما يستطيعون أن يفترضوها على حسب النتيجة نسميه « عناية موجهة » — وأخيرا لا نقول عناية بل « معجزة » إذا اعتبرنا الحوادث الخاصة غايات إلهية . لكن إرادة الناس أن ينظروا إليها على هذا النحو (لأنها تعنى فى الواقع معجزات وإن لم تكن الحوادث تسمى كذلك) إنما هو ادعاء سخيف ؛ لأن من التناقض والغرور أن نستنتج من حادثة واحدة مبدأ معينا للعلة الفاعلة (بقولنا أن هذه الحادثة هى غاية لا مجرد نتيجة طبيعية وآلية لغاية أخرى نجهلها جهلا تاما) مهما يكن من خشوعنا فى الكلام عنها . وكذلك كان تقسيم العناية من الجهة المادية ، من حيث الموضوعات الموجودة ، إلى عناية « عامة » وعناية « خاصة » ، تقسيما خاطئا ومتناقضا (كأن يقال مثلا إنها تعنى بحفظ أجناس المخلوقات وتدع الأفراد للمصادفة) ، لأنها إنما تسمى عامة للدلالة على أن شيئا واحداً لا يخرج عنها . وأكبر الظن أنهم قسموا العناية هذا التقسيم (من الجهة الصورية) بحسب طريقتهم فى تنفيذ مقاصدهم إلى عناية « عادية » (كموت الطبيعة وبعثها كل عام تبعا لاختلاف الفصول) وعناية « خارقة » (كنقل الأخشاب ، بفضل التيارات البحرية إلى الشواطىء المتجمدة المجردة من النبات ، =

الغاية القصوى للجنس البشرى . ولا ريب أننا لا نتبين تلك العناية في بديع صنع الطبيعة ، كما أننا لا نستطيع أن نستخلصها منه ، ولكن

= لأجل سكان تلك المناطق الذين ما كانوا يستطيعون أن يعيشوا بدونها) ، وإذا كنا نستطيع أن نفسر العلة الفيزيقية الميكانيكية لهذه الظاهرات (مثلا بالغابات التي تغطي شواطىء الأنهار في المناطق المعتدلة ، والتي تقع أخشابها في تلك الأنهار فينقلها بعد ذلك تيار الخليج) فينبغي ألا نغفل عن العلة الغائية التي تكشف لنا تدبير حكمة تسيطر على الطبيعة . — أما ماشاع في المدارس من القول بوجود « عون » أو «مساهمة» إلهية لتحقيق غرض في العالم الحسى فيجب اطراحه على الاطلاق ؛ لأن من التناقض إشراك من لا شبيه له ، وجعل من هو نفسه العلة التامة لما يحدث في العالم متمما لعنايته المدبِّرة بتدبير سابق (مما يفيد أنها كانت حينئذ قاصرة) ، والقول مثلا بأن الطبيب ، « بعد الله » ، قد أبرأ المريض ، وأنه إنما كان مساعدا له ، قول فيه تناقض : أولا : لأن الله خالق الطبيب وخالق جميع أصناف الدواء . وإذن فينبغي أن ننسب اليه سبحانه النتيجة « كلها » ، إذا أردنا أن نصعد إلى المبدأ الأول الأسمى الذي هو لدينا مما لا يمكن تعقله نظريا ؛ ويمكننا أيضا أن ننسبها « بتمامها » إلى الطبيب ، إذا اعتبرنا هذه الحادثة في سلسلة العلل الكونية ، على أنها يمكن تفسيرها حسب النظام الطبيعي . وثانيا : =

فى مقدورنا ، بل الواجب علينا أن نفترض وجودها بالفكر (كشأننا على العموم كلما أردنا أن نرجع صورة الأشياء إلى غايات) لكى يكون لدينا فكرة عن إمكانها ، قياساً على صنع الفن الإنسانى . ولكن إذا كانت فكره علاقتها وملاءمتها للغاية التي يفرضها علينا العقل مباشرة (الغاية الأخلاقية) فكرة متعالية من « الناحية النظرية » فإنها من الناحية العملية (من حيث فكرة واجب السلام الدائم التى يطلب توجيه ميكانية الطبيعة إليها) ذات أساس اعتقادى يؤكد وجودها وجوداً واقعياً . — ولفظ « الطبيعة » ، حين

= لأن ذلك النحو من تصور الأمور يحرمنا من جميع المبادىء المعينة التى نقدر بها نتيجة من النتائج . بيد أنه من وجهة النظر العملى الأخلاقى (وهى إذن وجهة نظر مجاوزة للحس) مثلا فى الاعتقاد بأن الله سيصلح ، بوسائل لا نفهمها ، النقص الذى فى عدالتنا متى خلصت نياتنا ، وإذن فيجب ألا نتهاون فى السعى إلى الخير ، نجد أن فكرة « المساهمة » الالهية فكرة لائقة جدا بل وضرورية ؛ لكن مما هو بين بذاته أن أحداً لا ينبغى أن « يفسر » بذلك فعلا طبيعيا (من حيث هو حادثة فى العالم) ، لأن هذه المعرفة النظرية المزعومة لما فوق الحس أمر محال .

نكون بسبيل النظر الخالص لا بسبيل الدين كما هو الحال هنا ، أكثر ملاءمة لحدود العقل الإنسانى الذى يجب ، من حيث علاقة المعلولات بعلتها ، أن يحصر فى حدود التجربة الممكنة . ثم هو لفظ أكثر تواضعاً من لفظ « العناية » الذى يشير إلى موجود يمكن أن يكون معروفاً لدينا ، ويدل على اجتراء فكرنا على محاولة شبيهة بمحاولة « إيكار »[1] للكشف عن مستور مقاصده . ويتعين علينا ، قبل أن نبين ذلك الضمان بياناً أدق ، أن نلقى نظرة على الظروف التى هيأتها الطبيعة للأشخاص الذين يضطربون على مسرحها الواسع — تلك الظروف التى تجعل فى النهاية ضمان السلام ضروريا — ويتعين علينا بعد ذلك أن نرى على أى وجه تكفلت الطبيعة بذلك الضمان .

---

(١) « إيكار » شخصية من شخصيات الأساطير اليونانية ، هرب من أخدود بجزيرة « كريت » طائرا بجناحين ملصقين بالشمع ، وأخذ يحلق حتى اقترب من الشمس ، فذاب الشمع ، وانفصل عنه جناحاه ، فهوى فى البحر . ويضرب المثل بإيكار لمن يروحون ضحية لمشروعات خيالية .

تنحصر تدبيراتهـا المؤقتة فيما يلى : (١) أنهـا يسرت للناس القدرة على أن يعيشوا فى جميع مناطق الأرض ، (٢) وأنها جعلتهم بواسطة « الحرب » ينتشرون فى كل بقعة من الأرض ليعمروها ، حتى البقاع التى خلت مما يغرى بالاستقرار والمتاع ، (٣) وأنها اضطرتهم بواسطة الحرب أيضاً إلى عقد صلات شرعية أو غير شرعية .

ومما هو خليق بالإعجاب أن نجد أنه لا يزال ينمو فى السهول الباردة الممتدة على طول المحيط المتجمد بعض العشب الذى تجده الرنة[1] تحت الثلج فتقتات به ، وأن الرنة نفسها يتخذها « الأستياك »[2] و « السموابيد »[3] طعاماً لهم أو لجر زلاقاتهم ؛ وأن الصحارى ذات الرمال المالحة تنتج « الجمل » وكأنه قد خلق لاجتيـازها وتيسير الانتفاع بها . إن الغائية تتجلى فى صورة أشد بهاء حين

(١) « الرنة » معربة ، هى نوع من الأيايل فى الجهات الشمالية .
(٢) « الأستياك » شعب فنلندى من شعوب سيبيريا الغربية .
(٣) «السموابيد» شعب يقطن الأصقاع الثلجية الواقعة حول المحيط المتجمد . (المترجم) .

نلاحظ أن الطبيعة قد أوجدت على شاطىء المحيط المتجمد ، فضلا عن الحيوانات ذات الفراء ، الفقمة[1] والأبقار البحرية والحيتان ، ليصيب أهل تلك المناطق من لحومها طعاماً ومن زيوتها ناراً . وأبدع من هـذا كله ما توخته الطبيعة من العناية بتلك الأصقاع المحرومة من النبات ، فأمدتها بالأخشاب الطافية التى لا يعلم مصدرها والتى لولاها ما استطاع أهلها أن يصنعوا زوارقهم وأسلحتهم ولا أن يقيموا أكواخ سكناهم ؛ على أنهم قد شغلوا أنفسهم بمقاتلة الحيوانات انشغالا جعلهم يجنحون إلى السلم فيما بينهم . ولكن الراجح أن « ما ساقهم إلى هـذه الأصقاع » لم يكن شيئا آخر سوى الحرب . والعدة الأولى للحرب ، من بين جميع الحيوانات التى استطاع الإنسان أن يستأنسها وأن يروضها فى بداية تعمير الأرض ، هو الحصان (أما الفيل فقد ظهر فى عصر متأخر ، وجعل للترف والزينة لدى دول قد تكونت من قبل)

---

(١) «الفقمة» معربة من اليونانية ، خنزير البحر أو عجل البحر (معجم الدكتور شرف فى العلوم الطبية والطبيعية . القاهرة ، المطبعة الأميرية سنة ١٩٢٨) .

وكذلك فن إنبات بعض أنواع النجيليات أو الحبوب التى لا نعرف اليوم أصلها ؛ وأيضاً فن نقل وتطعيم الأشجار المثمرة للاكثار منها وتحسينها (وأكبر الظن أنه لم يكن يوجد منها فى أوربا أول الأمر سوى نوعين هما التفاح والكمثرى «الشيطانى») ؛ لم يمكن ظهور هذين الفنين إلا فى الدول التى استقرت أو ضاعها من قبل وكانت الملكية العقارية فيها مضمونة ؛ وقد أصبح من الضرورى أن يتحول الناس، الذين كانوا يعيشون من قبل فى حالة من الحرية الهمجية، من حياة القنص[1]

---

(١) لا شك أن حياة القنص أبعد أنواع الحياة عن حال المدنية : لأن تلك المهنة تضطر العائلات إلى الانعزال ، وسرعان ما يصبح بعضها غريباً عن بعض ، ثم يصبح بعضها معادياً لبعض ، بسبب تشتتها فى الغابات الشاسعة : إذ أن كل عائلة تكون محتاجة ، للحصول على غذائها وكسائها ، إلى الفضاء الواسع (أو المجال الحيوى !) — ويبدو أن « تحريم نوح لإراقة الدم » (« سفر التكوين » : ٩ : ٤ — ٦) ذلك التحريم الذى تكرر إعلانه وجعل شرطا مفروضا على الوثنيين الداخلين فى المسيحية لغرض آخر (« أعمال الرسل » : ١٥ : ٢٠ ؛ ٢١ : ٢٥) لم يكن فى البداية سوى تحريم لحياة القناص ، لما يعرض فيها من حالات ازدراد اللحم النىء ؛ وإذن فما دام هذا الازدراد محرما فالمعيشة على القنص محرمة كذلك .

والصيد والرعى إلى حياة الزراعة ، وأصبح من الضرورى أيضاً أن يكتشفوا « الملح » و « الحديد » : وربما كان هذان أول بضاعة تجارية اشتد الإقبال عليها ، ودفعت الشعوب المختلفة إلى أن تقيم فيما بينها علاقات سلمية ، بل جعلتها تعقد مع أبعد الشعوب عنها أواصر تفاهم واتفاق .

والطبيعة ، إذ يسرت للناس أن يعيشوا فى كل مكان على الأرض ، قد أرادت مستبدة أن تكون هذه المعيشة لهم «ضرورة» يخضعون لها ولو كانوا كارهين ، ودون أن يكون لفكرة الواجب الذى يلزمهم باسم القانون الأخلاقى دخل فى هذه الضروره ؛ والحرب هى الوسيلة التى اتخذتها الطبيعة لبلوغ هذا الغرض . والواقع أننا نرى شعوبا تدلنا وحدة لغتهم على وحدة نشأتهم : فمثلا «السموابيد » الذين يقطنون شواطىء المحيط المتجمد ، يتكلمون لغة شبيهة بلغة شعب يقطن جبال « ألتاى » الواقعة على بعد مئتى ميل منهم . وقد تدخل بينهم بالقوة شعب آخر من أصل منغولى، وهو شعب من الفرسان المحاربين، فأقصى فريقا منهم عن الآخر حتى أجلاه إلى الأصقاع المتجمدة

المقفرة التى ما كان ليهبطها مختاراً [1] . والحال كذلك بالنسبة للفنلنديين ، الذين يطلق عليهم اسم «لاپون» ويقطنون أقصى المناطق الشمالية من أوربا : قد اندست بينهم شعوب من القوطيين والصرامطة ففصلتهم عن المجريين الذين يقتربون منهم لغةً وإن بعدوا عنهم موطناً . وأى شيء سوى الحرب قد دفع إلى شمال أمريكا قبائل « الإسكيمو » — وهم جنس من الناس مختلف جدا عن شعوب أمريكا جميعاً ، وربما انحدر من بعض مغامرى أوربا — ودفع

(١) نستطيع أن نتساءل : لو أن الطبيعة أرادت ألا تبقى هذه الشواطىء المتجمدة غير آهلة بالسكان ، فماذا كان يكون مصير سكانها ، لو حدث يوما ما يمكن توقعه ، فلم تعد تمدهم بالأخشاب الطافية ؟ إذا قيل إن سكان المناطق المعتدلة يصيرون بتقدم المدنية أقدر على حسن استخدام الأخشاب النامية على طول ضفاف أنهارهم ، فلا يتركونها تسقط فى تلك الأنهار فتجرها إلى البحر . فجوابى على ذلك أن الشعوب التى تقطن شواطىء نهر « أوبى » و« ينيسى » و «لينا» الخ ، ربما كانت تمدهم بتلك الأخشاب على سبيل التجارة وتستورد فى مقابلها محاصيل حوانية مما يحويه البحر ويلقى به على تلك الشواطى ؛ وذلك بعد أن تكون الطبيعة قد أرغمتهم على أن يعيشوا فيما بينهم مسالمين .

إلى الجنوب قبائل «البيشير» حتى « جزيرة النار » ؟ إنها الحرب التى تتخذها الطبيعة ذريعة لتعمير أرجاء الأرض . لكن الحرب نفسها ليست فى حاجة إلى باعث خاص لها ، فيلوح أنها متأصلة فى الطبيعة الإنسانية ، بل إنها لتبدو أمراً نبيلا ينبعث الإنسان إليه، طلباً للمجد ، لا ابتغاء المنفعة . لذلك كان « للشجاعة العسكرية » (لدى متوحشى أمريكا وأهل أوربا فى عصر الفروسية) مرتبة الشرف والرفعة ، لا إبان الحرب فحسب(وهنا يكون التشريف أمراً له وجاهته) ، بل وكذلك باعتبار أنها تدفع اليها ؛ لأن مباشرة الحرب لا يكون القصد منها فى أغلب الأحيان إلا إظهار هذه الشجاعة ، حتى صار للحرب فى ذاتها شأن عظيم ووجد من الفلاسفة من يمجدونها ويرونها سبيلا للسمو بالإنسانية . دون أن يفكروا فى الكلمة التى قالها أحد اليونانيين : «الحرب شر : لأنها تزيد عدد الأشرار أكثر مما تستأصل منهم ». وفيما ذكرنا ما يكفى لبيان الوسائل التى تتخذها الطبيعة تحقيقاً لغرضها الخاص بالقياس إلى النوع الإنسانى باعتباره من جنس الحيوان .

والمسألة التى تعرض لنا الآن تتصل بما هو جوهرى بالنسبة

للسلام الدائم : وهى النظر فيما تصنعه الطبيعة تحقيقاً لهذا القصد ، لكى تصل بالإنسان إلى الغاية التى يوجبها عليه عقله ، وبالتالى لكى تناصر غايته الأخلاقية ، والنظر فى أى نوع من الضمانات تقدمه الطبيعة لتكفل به تنفيذ ما كان « يجب » على الإنسان أداؤه ولكنه لم يؤده وفقا لقوانين حريته ، بحيث يكون ملزما بالقيام به ، على الرغم من هذه الحرية ، إلزاما من الطبيعة يتناول الجوانب الثلاثة من القانون العام : « القانون المدنى » و « قانون الشعوب » و « القانون العالمى » .

ليس قصدى ، حين أقول عن الطبيعة إنها « تريد » حصول هذا أو ذاك ، أنها توجب علينا فعله (لأن العقل العملى وحده ، وهو المتحرر من كل قهر ، هو القادر على أن يرسم لنا الواجبات) ، وإنما قصدى أنها تؤديه هى نفسها ، سواء كنا راضين أو كارهين . إذا لم يخضع شعب من الشعوب لإلزام القوانين العامة ، نتيجة لانقسامه على نفسه ، فإن حربا تشن عليه من الخارج لكفيلة بأن تحمله على الخضوع لتلك القوانين : ذلك أن من تدبير الطبيعة على ما ذكرنا أن كل شعب يلقى جارا له يضيق عليه تضييقا يحمله

على أن ينظم نفسه دولة ، لتكون قوة فى وسعها أن تقاومه. والدستور « الجمهورى » ، وهو وحده المطابق لحقوق الإنسان ، أصعب الدساتير قياما ، وهو على الخصوص أقلها استتبابا ، ولذلك ذهب كثيرون إلى أن قيام مثل هذا الدستور يقتضى وجود شعب من الملائكة ، وأن الناس بما طبعوا عليه من ميول الأثرة والأنانية عاجزون عن بلوغ مثل هذا النظام الرفيع . لكن الطبيعة تسخر هذه الميول نفسها لتكون فى عون الإرادة العامة — التى تقوم على العقل — ولكنها على الرغم مما لها من احترام وتقدير تظل فى قصور من حيث العمل والتطبيق . ومن أجل ذلك يكفى لتنظيم الدولة تنظيما حسنا (وهو أمر فى مقدور الناس قطعا) أن تتآلف القوى البشرية تآلفا يجعل بعضها يحد من الآثار البغيضة لبعضها الآخر أو يقضى عليها قضاء تاما ، بحيث تكون النتيجة مرضاة العقل وزوال تلك الآثار ، ويصبح كل امرىء مجبرا على أن يكون مواطنا صالحا إن لم يسعه أن يكون حميد الأخلاق . فمشكلة إنشاء دولة ليست بالأمر العسير ، حتى بالنسبة لقوم من الشياطين ، على ما يبدو فى ذلك القول من غرابة (بشرط أن يكونوا على جانب من الفطنة

والذكاء) . ويمكن أن توضع المشكلة على النحو الآتى : « أن نحكم جمعا غفيرا من الخلائق العاقلة قد انعقد إجماعها على المطالبة بقوانين عامة تكفل بقاءها ، وإن يكن بكل منها نزوع خفى إلى التحلل من تلك القوانين ؛ وأن ينظم دستورهم تنظيما يؤلف بينهم ، على الرغم من اختلافهم بسبب تنافر ميولهم ، ويجعل بعض هذه الميول عاملا على تلطيف حدة بعضها الآخر ، بحيث تكون نتيجة سلوكهم فى الحياة العامة عين النتيجة التى كانوا يصلون إليها لو لم توجد فيهم تلك الميول السيئة » .

إن مشكلة كهذه غير مستعصية على الحل : فليست بغيتنا النظر فى إصلاح الناس إصلاحا أخلاقيا ، بل التماس السبيل الى استخدام آلية الطبيعة لتوجيه استعداداتهم المتعارضة توجيها يجعل جميع أفراد الشعب يلتزمون فيما بينهم الخضوع لقوانين قاهرة ، ومن ثم ينشئون حالة سلمية تقوم على احترام القوانين . وهذا ما نستطيع أن نراه فى الدول القائمة اليوم ، على ما فى نظمها من قصور : إنها فى ظاهر سلوكها قريبة جدا مما تقضى به فكرة الحق ، وإن كنا نقطع بأنه ليس للمبادىء الأساسية للأخلاق أى دخل فى ذلك : (ولهذا لاينبغى أن نطلب إلى الأخلاق تنظيم الدولة تنظيما

سياسيا صالحا ، بل ينبغى أن نتوقع من النظام السياسى الصالح تثقيف الشعب تثقيفا أخلاقيا صالحا) . والمثل الذى أوردناه يدل على أن آلية الطبيعة — تلك الآلية التي تكشف عنها ميول المنفعة والأنانية ، التى هى بجوهرها متعارضة متنافرة — يمكن أن يتخذها العقل وسيلة لبلوغ غايته : وهى مبادىء الحق ، والوصول أيضا إلى مناصرة السلام واستتبابه فى الداخل والخارج بقدر ما يعتمد ذلك على الدولة نفسها . فمن الحق أن نقول هنا إن الطبيعة « تريد » بإرادة لا سبيل الى معارضتها ، أن يكون النصر آخر الأمر للحق ؛ فما نقصر نحن عن أدائه ، تتولى هى إنجازه ، ولكن فى كثير من العسر والإرهاق : « إذا انثنى العود بشدة انكسر ، ومن يُرِد اكثر من اللازم لم يرد شيئا » (بوترفك) .

إن فكرة قانون الشعوب تقتضى الانفصال بين الكثير من الدول المتجاورة المستقلة ؛ ولئن تكن حالة كهذه فى ذاتها حالة حرب (اذا لم يحل الحلف الاتحادى دون وقوع الاعتداء) فإنها فى نظر العقل أفضل من ضم تلك الدول تحت لواء دولة واحدة تطغى على سائرها وتصير ملوكية شاملة : فالواقع أنه كلما اتسعت رقعة الدولة

ضعفت قوة القوانين ؛ و إن حكما استبداديا لا روح له ينتهى دائما ، بعد أن يجتث جذور الخير ، بأن يتردى فى وهدة الفوضى . لكن ما من دولة أو حاكم إلا و يرغب فى الاطمئنان إلى سلام دائم بالسيطرة على العالم كله ما استطاع إلى ذلك سبيلا . لكن الطبيعة تريد أن يكون الأمر على خلاف ذلك ؛ و إن لهامع الشعوب سبيلين للحيلولة دون اندماجها وللابقاء على انفصالها : وهما اختلاف اللغات واختلاف الأديان .[1] صحيح أن هذا الاختلاف منبت لبذور الأحقاد ومصدر لذرائع الحرب. ولكنه يؤدى مع ازدهار المدنية وزيادة تقارب الناس فى المبادىء

(١) « اختلاف الأديان » تعبير عجيب! كما لو صح أن نتحدث عن اختلاف الأخلاق . يمكن أن تكون هناك أنواع من العقائد مختلفة لا من جهة الدين فى ذاته ، بل من حيث تاريخ الأساليب التى استعملت فى نشر العقيدة ، وهذه تدخل فى باب الدراسة والتحصيل . وهناك كذلك كتب فى الدين مختلفة (مثل «الزندافستا» و « الفيدا » والقرآن الخ ..) ولكن لا يمكن أن يكون هناك إلا دين حق واحد لجميع الناس وجميع الأزمان . وإذن فليست هذه العقائد والكتب سوى أدوات فى خدمة الدين، أى أنها أمور عارضة يمكن أن تختلف اختلافاً كثيراً باختلاف الزمان والمكان .

إلى الوفاق فى ظل السلام ؛ لـكن هذا السلام مخالف لسلام عهود الاستبداد (ذلك السلام القائم على قبر الحرية) ، فليس هو نتيجة لتوهين جميع القوى ، بل هو ثمرة لتوازنها و بعث المنافسة بينها .

٣ — إذا كانت الطبيعة قد اصطنعت الحكمة ، ففصلت الشعوب التى تروم كل دولة أن تبسط عليها سلطانها ، إما بالمخاتلة أو بالإكراه ، معتمدةً فى ذلك على نفس مبادىء قانون الشعوب ، فإنها قد استخدمت تبادل المصالح بين مختلف الشعوب للوصول إلى جمع شملها جمعاً ما كانت فكرة القانون العالمى وحدها تستطيع أن تحميه من العنف والحرب . إنى أقصد أن أتكلم هنا عن الروح التجارية التى تتسلط عاجلا أو آجلا على كل شعب ؛ والتى تتنافى مع الحرب .

ولما كان المال أقوى ما تملـكه الدولة من وسائل العمل فقد رأت الدول نفسها مضطرة ، لا بمقتضى بواعث أخلاقية ، إلى بذل الجهود فى ذلك العمل النبيل ، عمل السلام ، و إلى التدخل كلما بدرت بوادر الحرب ، لإقامة العراقيل فى سبيلها ؛ وكأن تلك الدول قد عقدت فيما بينها لهذا الغرض حلفاً دائما ؛ لأن الاتفاقات

الـكبرى بشأن الحرب لا تتم إلا فى النادر، ولا شك أن نجاحها أندر ؛ فالطبيعة ، بفضل سير الميول الإنسانية نفسهـا ، تضمن السلام الدائم؛ ولئن لم يكن ذلك الضمان كافياً للتنبؤ نظرياً بوقوعه فى المستقبل ، فهو كاف مع ذلك من الناحية العملية ، وهو يوجب علينا أن ننشد هذا الغرض (وما هو بالغرض الخيالى الصرف) .

الملحق الثانى [1]

مادة سرية للسلام الدائم

إن وضع مادة سرية فى معاهدات القانون العام أمر فيه تناقض من الناحية الموضوعية ، أى من حيث مضمون تلك المادة ، ولكنه ممكن من الناحية الذاتية ، أى من حيث صفة الشخص الواضع لها والذى يخشى أن يمس مقامه إذا جهر بأنه صاحبها . والمادة الوحيدة من هذا النوع متضمنة فى القضية التالية : « يجب أن توضع أحكام الفلسفة ، فيما يتعلق بشروط السلام الدائم ، موضع الاعتبار لدى الدول المجهزة للحرب » .

قد يبدو إهداراً للسلطة التشريعية فى الدولة — التى يُنسب إليها طبعاً أكبر قسط من الحكمة — أن تلتمس لدى رعاياها (ومنهم الفلاسفة) أن يرشدوها إلى مبادىء سلوكها بإزاء الدول الأخرى . ومع ذلك فمن البصر بالأمور أن تسلك الدولة هذا المسلك . و إذن

---

(١) هذا الملحق الثانى أضافه كانت إلى الطبعة الثانية من الكتاب

فالدولة « تدعو » رعاياها سراً ، مع كتمان قصدها عنهم ، إلى إعلان آرائهم والتحدث بحرية وصراحة عن الأحكام العامة المتعلقة بالحرب والسلم (لأنهم لا يلبثون أن يصرحوا بآرائهم من تلقاء أنفسهم ما لم يمنعهم من ذلك مانع) . ولا حاجة بهذا الصدد إلى أى اتفاق خاص تعقده الدول فيما بينها : لأن ذلك متضمن من قبل فى الإلزام المستمد من العقل الكلى الشامل (أى العقل الأخلاقى المشرِّع) . ولا نعنى بهذا أن الدولة يجب أن تفضل مبادىء الفلسفة على فتاوى فقهاء القانون الممثلين لسلطة الدولة ، وإنما نقصد أن نقول إنه يجب عليها أن «تستمع» إلى آراء الفلاسفة . فرجل القانون الذى اتخذ « ميزان » الحق و« سيف » العدالة رمزاً لنشاطه ، قد دأب على استعمال السيف ، ليس فقط لكى ينأى بالحق عن جميع المؤثرات الخارجية ، بل لكى يضعه أحياناً فى إحدى كفتى الميزان إذا وجد أن تلك الكفة لم ترجح على نحو ما يريد . والواقع أن فى هذا إغراء شديداً لرجل القانون الذى ليس فى الوقت نفسه فيلسوفا (حتى فيما يتصل بالأخلاقية)[1] : لأن اختصاصه لا يعدو تطبيق

---

(١) «الأخلاقية» على العموم هى السِّمة الأخلاقية للفعل أو =

القوانين القائمة ، لا البحث فيما إذا كانت محتاجة إلى إصلاح أو تعديل ، ولأن هذا الاختصاص مع أن له فى الحقيقة وظيفة متواضعة يراه ذا منزلة رفيعة بين الكليات ، لما يلابسه من سلطان (كما هو الشأن أيضا فى الكليتين الأخريين[٢]) — ولم تستطع « كلية الفلسفة » أن تواجه هذه القوى المتضافرة ، فلبثت فى مرتبة أدنى بالقياس إليها .

ولهذا توصف الفلسفة مثلا بأنها « خادمة » اللاهوت (وكذلك تقول عنها الكليتان الأخريان) . ولكن أحداً لم يوضح لنا

الفاعل . وقد فرق كانت بين « الأخلاقية » بمعنى المطابقة « الذاتية» للقانون الأخلاقى، يعنى إرادة المرء أن يعمل بمقتضى ذلك القانون، وبين « المشروعية » وهى المطابقة «الموضوعية» للقانون ، يعنى أن الفعل الذى حصل هو الفعل نفسه الذى كان على المرء إتيانه . والأخلاقية قوامها «النية» وحدها، أى الغاية التى يتجه الفعل إليها .
(المترجم)

(٢) يعنى كلية اللاهوت وكلية الطب — يراجع القارىء ، فى موضوع مراتب الكليات عند كانت ، كتاباً له عنوانه : « تنازع الكليات » (المترجم)

الأمر ، فلا ندرى أتتقدم الفلسفةُ سيدتَها حاملةً المشعل بيدها ، أم تتبعها حاملة ذيل ثوبها ؟

لا رجاء فى أن يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكا ، وما ينبغى أن يكون ذلك مأمولا : لأن ولاية السلطة من شأنها أن تفسد حكم العقل وأن تقضى على حريته قضاءً لا مرد له . ولكن الملوك أو الشعوب المالكة (أى التى تحكم نفسها طبقا لقوانين المساواة) لا ترضى بأن تنقرض طبقة الفلاسفة أو أن تلتزم الصمت فلا يسمع لها صوت ، بل تدع لها حرية الجهر بآرائها والتعبير عنها فى صراحة ؛ وهذا أمر لا غناء للملوك ولا للشعوب عنه : لأن فيه إبانة لشئونهم وهداية لسبيلهم . على أن الفلاسفة بطبيعتهم عاجزون عن أن يحشدوا الحشود أو أن يتجمعوا فى النوادى والأحزاب ، فلا يمكن أن تحوم حولهم شبهة الدعاية .

التذييل الأول

فى الخلاف بين الأخلاق والسياسة

بالنسبة إلى السلام الدائم

إن الأخلاق بذاتها هى علم العمل ، بالمعنى الموضوعى لهذه الكلمة ، من حيث اشتمالها على جملة القوانين المطلقة التى ينبغى أن نعمل بمقتضاها . و إنه لما يناقض العقل مناقضة بيِّنة أن نسلم لفكرة الواجب هذه بما هى جديرة به من سلطان ، ثم نزعم بعد ذلك أننا لا « نستطيع » أداء ماهو واجب : فلو كان ذلك كذلك للزم محو الفكرة من الأخلاق . وإذن فلا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة ، من حيث هى علم العمل فى القانون ، و بين الأخلاق من حيث هى علمه النظرى . فلا نزاع هنا لك بين النظر والعمل ، إلا إذا قصدنا من الأخلاق نظرية عامة فى التبصر فى الأمور ، أى نظرية فى الأحكام والقواعد لاختيار أنسب الوسائل لتحقيق أغراضنا النفعية ؛ ومعنى هذا أننا ننكر على العموم وجود الأخلاق .

تقول السياسة « كن مستبصراً كالثعابين » ، وتضيف الأخلاق

شرطا مقيِّداً : « وكن بسيطا كالحمائم » . فإذا لم يمكن التوفيق بين الأمرين فى مبدأ واحد ، كان هنالك حقاً خـــلاف بين السياسة والأخلاق ؛ ولـكن إذا كان لا بد من اجتماعهما ، كانت فـكرة الضد مستحيلة ، ولم يكن هنالك محل لأن نضع مشكلة السبيل إلى فض ذلك النزاع . وعلى الرغم من أن القضية : « الأمانة هى أحسن سياسة » تنطوى على نظرية يكذبها العمل ، مع الأسف ، فى أغلب الأحيان ، فإن القضية النظرية أيضا : « الاستقامة أفضل من كل سياسة » هى على الإطلاق فوق كل اعتراض ، بل هى الشرط الذى لا بد منه للسياسة نفسها. والله ، الوصىّ على الأخلاق[1] ، لا يتقهقر أمام « جوبيتر »[2] (إله القوة) لأن هذا الإله نفسه خاضع لمشيئة القدر ؛ أعنى أن العقل لم يبلغ من الاستنارة مبلغاً يجعله محيطا بسلسلة العلل المقدرة من قبل ، ، والتى تمكنه معرفتها من التنبؤ عن يقين بالمواقب السارة أو الوخيمة التى تكون للأفعال الإنسانية ، تبعـاً

(١) فى الأصل الألمانى : der Grenzgott der Moral

(٢) « جوبيتر » هو رب الأرباب فى الأساطير القديمة وقريع « يوزس » فى الأساطير اليونانية . (المترجم)

لآلية الطبيعة (وإن كنا نعرفها معرفة تكفى لأن نأمل أن تجىء مطابقة لرغباتنا) لكن العقل لايألو جهداً فى أن يقدم لنا الهداية اللازمة لمعرفة ماينبغى علينا أن نعمل لكى نتبع سبيل الواجب (طبقاً لقواعد الحكمة) ، ولكى نصل إلى المقصد الأخير .

والرجل الواقعى (الذى يرى أن الأخلاق إنما هى نظرية فحسب) يرفض بجفاء أمانينا الحسان (مع تسليمه بواجبنا وقدرتنا على أدائه) ، إذ يرى أن طبيعة الإنسان من شأنها ألا ترغب أبدا فيما هو ضرورى لبلوغ ما نهدف إليه من سلام دائم . صحيح أنه لا يكفى لبلوغ هذا الهدف أن يريد جميع الناس ، فرداً فردا ، أن يحيوا وفقا لمبادىء الحرية ، فى ظل دستور شرعى (أن تكون هناك وحدة موزعة لإرادة الجميع) ، بل يجب أن تتحد إرادة الجميع فى الوصول إلى هذه الحالة (أى لابد من الوحدة « الجماعية » للارادة العامة) ؛ هذا هو الشرط اللازم لحل المشكلة الصعبة ، مشكلة إقامة جماعة مدنية بين الناس ؛ ومن حيث إنه ، فضلاً عن اختلاف جميع الإرادات الخاصة ، لابد من التسليم بعلة تجمعها كلها لتستمد منها إرادة عامة — وهو ما ليس فى مقدور أى

واحدة منها — فلا محل لأن نأمل ، بصدد تنفيذ هذه الفكرة (و إخراجها إلى حيز العمل) ، أن تبدأ هذه الحالة القانونية إلا بالقوة التى يقوم عليها بعد ذلك القانون العام ؛ و إذن فيجب أن نتوقع من الآن أن نرى التجربة الواقعية بعيدة عن هذه الفكرة بعداً كبيراً (لأنه ليس لنا من أمل كبير فى أن يكون للمشرع من الأخلاقية قدر يتيح له أن يدع لشعب قد كوّنه من جمهرة غير مستنيرة مهمة تشييد دستور شرعى وفقا لإرادة الجميع) .

يقولون حينئذ : من كانت بيده السلطة لا يطيق من الشعب أن يملى عليه القوانين . والدولة التى يصل بها الأمر إلى أن ترفض الخضوع لقانون يفرض عليها من الخارج ، لاتذعن لأحكام الدول الأخرى عن السبيل الذى ينبغى أن تسلكه للدفاع عن حقها بإزاء تلك الدول ؛ وكذلك إذا أحس جزء من العالم أنه متفوق على آخر و إن لم يكن ذلك الجزء الآخر عقبة فى سبيله ، لم يدع فرصة إلا انتهزها لزيادة قوته بالاستيلاء عليه و إخضاعه لسلطانه . وهكذا لن تكون جميع مشروعاتنا النظرية عن القانون المدنى وقانون الشعوب والقانون العالمى ، إلا مثلاً عليا لاتحوى طائلا يمكن تحققها ، فى حين أن

معرفة تقوم على المبادىء التجريبية للطبيعة البشرية ولا تترفع عن الاسترشاد بما هو حاصل فى الحياة العملية ، لتستمد منه أحكامها ، تستطيع وحدها أن تجد أساسا متينا لبناء سياستها .

ومن المحقق أنه إذا لم تكن هناك حرية ولا قانون أخلاقى يقوم عليها ، وإذا كان كل ما يحدث أو يمكن أن يحدث ناتجاً عن آلية الطبيعة المحضة ، فحينئذ تكون السياسة (من حيث هى فن استعمال هذه الآلية للسيطرة على الناس) هى كل الحكمة العملية ، وتكون فكرة الحق لفظاً خاليا من المعنى . ولكن إذا رأينا من الضرورى إضافة هذه الفكرة إلى السياسة ، بل وجعلها الشرط المقيد لها ، فلابد من التسليم بإمكان التآلف بينهما . إن فى مقدورى أن أتصور « سياسيا أخلاقيا » أعنى رجلاً لايقبل من مبادىء السياسة إلا ماتقره الأخلاق ، ولكنى إلا أتصور « أخلاقيا سياسيا » يرسم مذهبا أخلاقيا يلائم مصالح رجل السياسة .

والسياسى الأخلاقى يعتنق المبدأ الآتى : إذا وجدت فى نظام دولة أو فى علاقات تلك الدولة مع الدول الأخرى ، عيوب لم يكن فى الاستطاعة تلافيها ، فمن الواجب خصوصاً على رؤساء الدول ، حتى ولو ضحوا بمصالحهم الشخصية ، أن يلتمسوا سبل إصلاحها بقدر

مافى وسعهم ، وأن يقتربوا من القانون الطبيعى كنموذج مثالى يضعه العقل أمام أعيننا . ومن حيث إنه يكون مخالفاً للحكمة السياسية ، التى هى على اتفاق مع الأخلاق هنا ، أن نقطع أواصر الجماعة المدنية أو العالمية ، قبل أن نحصل على دستور أفضل يحل محل القديم ، فما يخالف العقل مخالفة تامة، المطالبة بإصلاح هذا العيب بالقوة وعلى وجه الاستعجال ؛ ولكن ما يمكن مطالبة الحكومات به هو أن تضع أمام ناظريها دائما ضرورة إجراء مثل هذه الإصلاحات ، لتقترب على الدوام من الغرض (وهو بلوغ أفضل دستور يقوم على مقتضى قوانين الحق) .

والدولة تستطيع أن « تحكم نفسها » حكماجمهورياً، و إن كانت ، بمقتضى الدستور القائم ، مازالت تحت« سيطرة » « سيد » مستبد ، وذلك الى أن يصبح الشعب ، من حيث لا يشعر ، قادراً على أن يتأثر بفكرة سلطان القانون وحدها وأن يساهم بنفسه فى تشريعه (الأمر الذى يقوم أصلاً على الحق) . ولو أن ثورة ناتجة عن دستور فاسد ، انتزعت بوسائل عنيفة وغيرشرعية دستوراً أفضل ، فلايصح أن يكون ذلك مسوغاً للرجوع بالشعب إلى الدستور القديم ، و إن

كان يصح أن يُعاقَب جميع المشتركين بالعنف أو المخاتلة فى هذه الثورة ، كما يعاقب الخوارج العـــاصون . أما من حيث العلاقات الخارجية للدول فلا يصح مطالبة دولة بالعدول عن دستورها، ولو كان استبداديا، (إذا رأت أنه أفضل الدساتير بالنسبة لأعدائها فى الخارج) ما دامت مستهدفة لخطر اجتياحها من دول أخرى ؛ وإذن فيجب أن يباح لها أن تؤجل تنفيذ ما اعتزمته من إصـلاح ، حتى تحين آونة أكثر ملاءمة لذلك[1]

(١) من نتائج قوانين العقل « المبيحة » أن فى الإمكان السماح بالبقاء لقانون عام مشوب بالجور ، إلى أن يصبح كل شىء معداً من نفسه لتجديد تام ، وإلى أن يتوسل إلى النضج بوسائل سلبية : فإن دستوراً « تشريعياً » ، وإن يكن مطابقاً للحق مطابقة محدودة، أفضل من الخلو من كل دستور أو من حال الفوضى التى تحدث ضرورة نتيجة « للتعجل » فى الإصلاح . فالسياسة ترى إذن أن واجبها أن تصلح الحالة القائمة طبقاً للمثل الأعلى للقانون العام ، أما الثورات فتستخدمها ، إذا كانت طبيعية ، لا لتبيح لنفسها بغياً أشد وطأة ، بل إنها تستفيد من نذر الطبيعة ، لكى تقيم ، عن طريق إصلاحات متينة ، دستوراً مؤسساً على مبادىء الحرية ، وهى وحدها جديرة بالبقاء .

وإذن فيجوز أن الأخلاقيين الاستبداديين ، الذين يخطئون فى مجال العمل ، يخطئون مرات كثيرة فى مجال السياسة ، بسبب الإجراءات السريعة التى يعمدون إلى اتخاذها . ولكن التجربة لا بد أن تردهم إلى الصواب شيئا فشيئا ، إذ تريهم أنهم ليسوا على اتفاق مع الطبيعة ، فى حين أن السياسيين الذين يرتبون الأخلاق وفقا لمقاصدهم ، إذ يريدون أن يزينوا المبادىء المخالفة للحق ، بحجة أن الطبيعة الإنسانية « عاجزة » عن تحقيق فكرة الحق التى يرسمها العقل ، إنما يجعلون كل إصلاح أمراً مستحيلا وانتهاك حرمة الحق مستديماً .

هؤلاء السياسيون يطرحون ذلك العلم العملى الذى يفاخرون به ، فتراهم يشغلون أنفسهم بتملق السلطات القائمة ، خدمة لمصالحهم ، وينزلون إلى مناورات لا يتورعون بها عن أن يبيعوا الشعب ، بل العالم بأسره ، لو كان ذلك فى مقدورهم . وهذا ما يقع لفقهاء القانونيين ، وأقصد القانونيين بالمهنة لا « المشرعين » حين يلقون بأنفسهم فى غمار السياسة : والواقع أن وظيفتهم ليست النظر العقلى فى التشريع نفسه بل تنفيذ الأحكام التى يقضى بها القانون المدنى ؛ وهم يرون أن أفضل دستور هو الدستور القائم فعلا ، أو الدستور الذى يأتى بعده متى قامت بتعديله هيئة عليا ؛ ولا شىء يستطيع أن يخرجهم عن

النظام لآلى الذى ألفوه . إذا كانت هذه المهارة التى توهمهم بأن فى مقدورهم أن يحكموا على مبادىء أى دستور سياسى وفقاً لآرائهم عن الحق ، (أى أن يحكموا على تلك المبادىء أحكاما « أولية » لا أحكاما «تجريبية») ؛ و إذا كانوا يفاخرون بأنهم خبيرون بالناس (وهوأمر لاغرابة فيه نظراً لاختلاطهم بالكثيرين منهم) ، دون أن يكون لهم خبرة مع ذلك « بالإنسان » ولا بما يمكن أن يعامل به (لأنه لا بد لذلك من ملاحظة الطبيعة الإنسانية من وجهة نظر أعلى من وجهة النظر الأنترو بولوجية)؛ و إذا كانوا وهم مزودون بهذه الأفكار يخوضون فى القانون المدنى وقانون الشعوب على نحو مايرسمهما العقل، فإنهم لايستطيعون أن يمضوا فى هذا السبيل دون أن يلجأوا إلى ما عرف عنهم من روح المماحكة واصطناع مناهجهم الآلية المألوفة المستندة على قوانين قاهرة أملتها إرادة مستبدة ؛ فى حين أن تصورات العقل لا تقبل من ضروب الضغط سوى الضغط المشروع القائم على مبادئ الحرية ، وهذه هى وحدها التى تجعل الدستور السياسى القائم شرعا شيئاً ممكنا . وتلك مشكلة يتوهم الرجل الذى يزعم أنه عملى بأن فى استطاعته أن يحلها ، بتجاهله تلك الفكرة و بالتماسه

أفضل الدساتير التى جربت حتى الآن ، وإن تكن قد انتهكت حرمة الحق فى أغلب الأحيـــان . ويمكن حصر الأقوال التى يستخدمها لهذا القصد (دون أن يجهر بها) فى المغالطات التالية :

١ — « افعل ثم برر » : انتهز الفرصة الملائمة لتملك حق الدولة قِبَل الشعب الذى تتولى أمره أو قِبَل شعب آخر) ؛ أما التبرير فيكون « بعد إتيان الفعل » أكثر يسراً ورشاقة ؛ وكذلك تلطيف حدة التصرف (خصوصاً فى الحالة الأولى حيث تكون السلطة العليا هى فى الوقت نفسه الحاكم المشرع الذى يفرض على الناس طاعته دون مناقشة) يكون أهون وأسهل مما لو عمدتَ أولا إلى الفحص عن الأسباب المقنعة والرد على ما قد يثار من اعتراضات . على أن هذه الجرأة فى التصرف هى ذاتها تشعر بأن وراءها اقتناعا نفسيا بمشروعية العمل ؛ والنجاح والأمر الواقع هما أبلغ المحامين .

٢ — « إذا فعلت فأنكر » : إذا كنتَ قد دفعتَ الشعب إلى اليأس وإلى العصيان ، فأنكر أن يكون الذنب ذنبك ، وانسبه إلى عناد رعاياك ؛ وإذا استوليت على شعب من جيرانك ، فألق الذنب على طبيعة الإنسان ، وقل إنك إذا لم تسبق جارك بالعدوان ،

فلست تأمن ألا يتدرك هو ، ويستولى عليك .

٣ — « فرّق تسد » : إذا كان فى شعبك من ذوى المقام رؤساء اختاروك حاكماً عليهم ففرق شملهم ، و بث الوقيعة بينهم و بين الشعب ؛ ثم تملق الشعب وابذل له الوعود بأنك ستمنحه حرية أوسع ؛ وسرعان ما يصبح كل شىء رهن مشيئتك . و إذا كنت تطمع فى الاستيلاء على دول أجنبية ، فبث فيها بذور الفتنة ؛ فهذا سبيل مأمون لإخضاعها جميعاً ، واحدة إثر أخرى ؛ وتظاهر دائما بأنك نصير المستضعفين .

صحيح أن أحداً لا تخدعه هذه المبادئ السياسية ، لأنها جميعا معروفة ، ولذلك فلا محل للخجل منها كما لو كان ظلمها صارخاً يجبه الأبصار . فالدول الكبرى لما كانت لا تحس الخجل إلا من الحكم الذى يحكم به بعضها على بعض ، ولا تقيم وزنا لرأى الجمهور ، فلا يخجلها من هذه المبادئ إعلانها على الناس ، بل إخفاقها فى تطبيقها (لأنها جميعاً على اتفاق فى موضوع أخلاقية هذه المبادئ) . و يبقى شىء تعوّل عليه الدول الكبرى وتطمئن إليه ، وهو « الشرف السياسى » المنوط بزيادة بأسها و بسطة سلطانها ، كائنة ما كانت

سبيلها الوصول إلى هذه النتيجة[1] .

* * *

كل هذه الأساليب الملتوية التى تعمد إليها السياسة المنافية

(١) إذا جاز أن نشك فى تأصل شىء من الخبث فى الطبيعة الإنسانية ، بالنسبة للناس الذين يحيون حياة الجماعة فى دولة ما ؛ وإذا جاز أن ننسب — مع ظاهر من الحق — إلى عيب فى الثقافة وبقية من الهمجية ، بعض المشاعر المخالفة للقانون ، فهذا الخبث يتجلى سافراً وبصورة لا سبيل إلى إنكارها فى العلاقات الخارجية بين الدول ، وإنما تحجبه فى داخل كل دولة سلطة القوانين المدنية ؛ إذ الميل إلى أفعال العنف المتبادل يكافحه عند المواطنين قوة أعلى هى قوة الحكومة التى تضفى على المجموع صبغة الأخلاقية ؛ هذا إلى أن إقامة العوائق دون جيشان الميول المخالفة للقانون يجعل نمو الاستعداد الأخلاقى ، الذى يجعلنا ننزع إلى تقديس القانون ، أيسر وأسهل بكثير . ذلك أن كل امرىء يخيل له أنه يقدس فكرة الحق ويراعيها بإخلاص ، لو أنه استطاع أن يجد عند الآخرين نفس هذا الشعور ؛ والحكومة تعطيه ذلك الضمان إلى حد ما . وعلى هذا النحو نخطو خطوة واسعة « نحو » الأخلاقية (وإن لم يكن لهذه الخطوة بعد طابع أخلاقى) تلك الأخلاقية التى قوامها تعلق المرء بفكرة الواجب لذاتها وبقطع النظر عن أى أمل فى الجزاء ...

للأخلاق ، بدعوى قيادة الشعب من حال الحرب — التى هى حال الفطرة — إلى حال السلام ، تبين على الأقل أن الناس لا يستطيعون أن يتخلصوا من فكرة الحق ، لا فى علاقاتهم الخاصة ولا فى علاقاتهم العامة ، وأنهم لا يتجرأون على أن يقيموا سياستهم جهاراً على حيل محضة تدعو إليها الحيطة والفطنة ، ولا يتجاسرون على رفض الإذعان لفكرة القانون العام (وهو أمر ظاهر على الخصوص فيما يتعلق بقانون الشعوب) ، بل إننا نراهم يقدمون لتلك الفكرة ما هى أهل له من ضروب التكريم ، وإن كانوا يبتكرون مئات

= ولكن لما كان كل واحد ، مع حسن ظنه بنفسه ، لا يخلو من سوء الظن بالآخرين ، فإن الناس يحكمون بعضهم على بعض بأنهم ، بدون استثناء ، لا يساوون فى الواقع شيئاً (لا حاجة بنا هنا إلى أن نبين السبب فى ذلك ، ما دمنا لا نستطيع أن نتهم « طبيعة الإنسان » من حيث هو كائن حر) ولكن بما أن احترام فكرة القانون ، ذلك الاحترام الذى لا يقبل للمرء بأن يتحلل منه إطلاقاً ، يقدم الجزاء فى أكثر الصور بهاء للنظرية التى تفترض القدرة على مسايرة القانون ، فكل واحد يرى من الواجب أن يسايره من جانبه مهما يكن سلوك الآخرين .

الذرائع والضلالات لاطراحها فى مجال العمل ، ولإقامة كل حق على أساس من العنف الذى يصاحبه الختل . وإذا أردنا أن نقطع دابر هذه المغالطات (إن لم نستطع أن نقضى على الجور الذى يعمدون إلى المغالطات لإخفائه) ؛ وإذا شئنا أن نرغم هؤلاء المزيفين من ممثلى السلطان فى الأرض على أن يعترفوا بأنهم لا يناصرون الحق ، بل يؤيدون القوة ويتكلمون بلهجتها وكأنها سوغت لهم الإمرة على الناس — إذا أردنا هذا فيجمل بنا أن ندفع الوهم الذى انخدعوا هم به كما انخدع به غيرهم ، وأن نكشف عن المبدأ الأعلى الذى هو مناط هدفنا فى الوصول إلى السلام الدائم ، وأن نبين أن العائق الأكبر فى سبيله هو أن « الأخلاق السياسى » إنما يبدأ من حيث يجب أن ينتهى « السياسى الأخلاق » ، وأنه إذ يجعل المبادئ تابعة للغرض (أى يضع المحراث قدام الثيران) إنما ينقض ما قصد إليه من جعل السياسة موافقة للأخلاق .

إذا أردنا أن تكون الفلسفة العملية متسقة مع نفسها دائما فيلزمنا أن نحل مسألة ماينبغى فى مشكلات العقل العملى أن نجعله نقطة البداية أهو « المبدأ المادى » لهذه الملكة (الغرض من حيث

هو موضوع الإرادة الحرة) أم « المبدأ الصورى » (الذى يختص بالحرية في العلاقات الخارجية فحسب) والذى يقول : « افعل بحيث تستطيع أن تريد أن يصبح مبدأ فعلك قانونا عاما ، كائنا ما كان الغرض من فعلك » ؟

لا ريب أنه ينبغى أن تكون الصدارة لهذا المبدأ الثانى ، لأنه كمبدأ للحق ، ينطوى على ضرورة مطلقة غير مقيدة بشرط ، فى حين أن ضرورة المبدأ الأول لا تلزمنا إلا إذا افترضنا شروطاً تجريبية معينة للغرض الذى نترسمه ، أعنى تحقيق ذلك الغرض . ولو فرضنا أن ذلك الغرض (السلام الدائم مثلا) كان هو نفسه واجباً ، لكان يلزم استنتاجه من المبدأ الصورى لأحكام أفعالنا الخارجية ؛ بيد أن أول هذين المبدأين ، مبدأ « الأخلاق السياسى » (مشكلة القانون العام ومشكلة قانون الشعوب ومشكلة القانون العالمى) هو « مشكلة فنية صرفة »[1] ؛ أما المبدأ الثانى ، مبدأ « السياسى الأخلاقى » فعنده أن إقامة السلام الدائم هى « مشكلة أخلاقية » ؛ واختلاف السبل بين المبدأين كبير ؛ لأن تحقيق السلام الدائم لم يعد مرجواً

(١) فى الأصل الألمانى : eine blosse Kunstaufgabe

حينئذ باعتباره خيراً ماديا فحسب ، بل وأيضا باعتباره أمراً لا بد أن يحدثه تقديس الواجب .

ويتطلب حل المشكلة الأولى ، أى مشكلة الفطنة السياسية ، معرفة واسعة بالطبيعة تعيننا على أن نستخدم آليتها للوصول إلى الغاية التى ننشدها ؛ ومع ذلك فالنتيجة ، فيما يتعلق بالسلام الدائم ، لن تكون يقينية ، كائنا ما كان القسم الذى تنظر فيه من أقسام القانون العام . إننا لا نستطيع أن نعرف على وجه اليقين ما هى الطريقة المثلى لإبقاء الشعب أطول زمان ممكن فى كنف الطاعة والرخاء معاً : أهى أخذه بالشدة أم إغراؤه بالرتب والألقاب تملقاً لغروره ؟ أهى السلطة المطلقة فى يد حاكم واحد ، أم انضمام كثيرين من الرؤساء ؟ أهى اجتماع طبقة من الموظفين النبلاء ، أم حكومة السلطة الشعبية ؟ وقد قدم لنا التاريخ أمثلة متعارضة لمختلف ضروب الحكومات (ما عدا الحكومة الجمهورية الصحيحة التى لا ترد إلا على خاطر السياسى الأخلاقى) . وقانون الشعوب المزعوم والقائم على نظم محررة طبقاً لمشاريع الوزراء المفوضين ، هو أقل من ذلك يقيناً ، وما هو فى الواقع إلا كلمة خالية من المعنى : لأنه يقوم على اتفاقات تشتمل ، فى مادة الاستثناءات من نفس عقد إبرامها ،

على «تحفظ ذهني» يُقصد منه خرقها .

أما حل المشكلة الثانية ، أعني مشكلة « الحكمة السياسية » ، فهو بديهي للجميع ، ويجيء من نفسه لكل واحد ، ويفضح كل مراوغة أو تحايل ، ويؤدي مباشرة إلى المقصود ، دون أن يغفل مع ذلك عن الإرشادات التي تقضي بها الفطنة ، تلك التي تنهى عن التعجل والعنف في السعي إلى الغرض المطلوب ، وتريد أن يقترب منه الإنسان رويداً رويداً ، مع الانتفاع بكافة الظروف الملائمة .

والمهم هو هذا : « احرص قبل كل شيء على أن يكون الحكم للعقل العملي الخالص وشمول عدالته ، تنل غرضك — السلام الدائم — عفواً ومن حيث لا تحتسب » ؛ لأن للأخلاق تلك الخاصية ، حتى بالنسبة للمبادىء التي يقوم عليها القانون العام — وبالتالي بالنسبة لذلك الجزء من السياسة الذي يمكن أن يحدد تحديداً « أولياً » — أنه كلما قل شخوصها في السلوك نحو الغرض المرسوم ، أي كلما قل اتجاهها إلى المصلحة المرموقة ، مادية كانت أو أدبية ، زاد اتفاق السلوك مع المصلحة على وجه العموم . ومنشأ هذا أن الإرادة العامة المعطاة « أولياً » (في شعب أو في العلاقات المتبادلة بين شعوب مختلفة) هي وحدها التي ترسم حدود الحق بين

الناس ؛ ولكن هذا التآلف بين الإرادات جميعاً ، ما دام متسقاً مع العمل وجارياً على مقتضى آلية الطبيعة نفسها ، يمكن أن يكون فى الوقت نفسه علة تحدث الأثر المطلوب ، وتضمن تحقيق فكرة الحق والقانون ؛ فإن من مبادىء السياسة الأخلاقية مثلاً أن الشعب يجب ألا يلتئم فى نظام دولة إلا وفقاً لمعانى الشريعة عن الحرية والمساواة ؛ وهذا المبدأ لا يقوم على الفطنة بل على الواجب. بيد أن الأخلاقيين السياسيين ، مهما يتأملوا ويتفكروا فى الآلية الطبيعية لجمهرة من الناس ، قد التأموا فى جماعة تسلب فى نظرهم قوة المبادىء وتهدم هذه القصد ، ومهما يحاولوا تأييد دعواهم بأمثلة مستمدة من دساتير سيئة التنظيم فى العهود القديمة والحديثة (مثلاً من ديموقراطيات بلا نظام تمثيلى) ، فإنهم لا يستحقون الاستماع إلى أقوالهم ، لا سيما أن هذه النظرية الضارة ربما تحدث هى نفسها الشر الذى تتنبأ به ، حين تلقى الناس فى زمرة الآلات الحية الأخرى التى لا ينقصها ، لكى تحكم على أنفسها بأنها أتعس مخلوقات الأرض ، إلا الشعور بأنها ليست كائنات حرة .

إن القضية : « لتكن العدالة ، وليهلك العالم » ، تلك القضية

التي ذهبت مثلاً ، والتي لا تخلو من طنطنة على الرغم من صدقها ، والتي معناها أنه ينبغي أن يكون الحكم للعدالة ، ولو أدى ذلك إلى إفناء جميع الأشرار المفسدين ، هي مبدأ شرعي ممتاز ، يقطع كل الطرق الملتوية التي رسمها الغدر والعنف . ولكن هذا المبدأ ينبغي أن يفهم حق الفهم : إنه لا يبيح لنا أن نستعمل حقنا بمنتهى الشدة — وهو أمر مخالف للواجب الأخلاقي — ولكنه يرغم الأقوياء على عدم المساس بحق أي فرد أو الإضرار به ، بدافع النفور منه أو الشفقة على غيره ؛ ولكن هذا يقتضي على الخصوص أن يكون للدولة دستور داخلي قائم على المبادىء الخالصة للحق والشرع ، كما يقتضي ائتلاف الدولة مع الدول المجاورة لها أو البعيدة عنها ائتلافاً شبيهاً بالدولة العالمية الشاملة ، لتسوية خلافاتها بالطرق الشرعية . وهذه القضية لا تعني شيئاً أكثر مما يلي : إن المبادىء السياسية ينبغي ألاّ تقوم على الرفاهية والسعادة اللتين تنشدهما كل دولة ، وبالتالي ألا تقوم على الغرض الذي ترمي إليه كل منها وتشتهيه لنفسها ، كمبدأ أسمى (تجريبي) للحكمة السياسية ، بل على الفكرة الخالصة ، فكرة واجب الحق — الذي يكون العقل الخالص قد

أعطي مبدأه « أولياً »[1] — مهما تكن نتائجها المادية . والعالم لن يهلك إذا قل فيه عدد الأشرار المفسدين . وللشر الأخلاقى خاصية لا تفارق طبيعته ، وهى أن مقاصده مضادة له ومؤدية إلى فنائه ، وخصوصا فى علاقات الأشرار بأناس لهم مثل استعداداتهم ونواياهم ؛ و بذلك يتقهقر الشر ، ليحل محله رويداً رويداً المبدأ الأخلاقى ، مبدأ الخير .

* * *

و إذن فلا خلاف بين الأخلاق والسياسة «من الجهة الموضوعية» (أى من جهة النظرية) ؛ أما « من الجهة الذاتية » (بسبب نزعة الأنانية عند الإنسان ، وهى نزعة لا توصف بأنها عملية ، لأنهما لا تقوم على أحكام العقل) فالنزاع قائم وسيظل قائماً ؛ وما أحراه بالبقاء : فإنه كالمهماز الناخس أو الحجر الشاحذ يحض النفوس على الفضيلة . والواقع هنا أن مناط الفضيلة الحقة — (مصداقاً للقول المأثور : « ياصاح ، لا تستسلم للمصائب ، ولا تجزع أمام الشدائد ، بل

(١) تفسير هذا الاصطلاح فى ص ١١٢

امض في طريقك أقوى مراساً وأشد إقداماً »[1]) — ليس هو المقاومة لما يلمّ بنا من خطوب في عزم وتصميم ، بقدر ما هو المجاهدة المبدأ الخبيث الذي بأنفسنا والذي تحملنا أكاذيبه الماكرة ومغالطاته الغادرة على الاعتقاد بأن في ضعف الإنسان ما يبرر ارتكاب جميع الآثام .

والأخلاق السياسي يستطيع في الواقع أن يقول إن ولي الأمر لا يسيء إلى الشعب ولا الشعب إلى شعب آخر إذا استعمل كل منهما العنف والدهاء في مناوأة الطرف الآخر ، وإن كانا يسيئان على العموم بإصرارهما على امتهان فكرة الشرع التي هي أخلق الأفكار بأن تكون أساساً للسلام الدائم . وما دام كل واحد يخرق حرمة واجبه نحو آخر يكن من جانبه مثل هذه النية ، فإنه يكون عدلاً أن يهلك بعضهم بعضاً ، على شرط أن يتبقى من تلك الزمرة ما يكفي

---

(١) أورد كانت هذا القول باللغة اللاتينية فقط ، ونصه :
"Tu ne cede malis, sed contra audentior ito"
وقد بحثت عن مصدره فوجدته مقتبسا من كتاب « الإنياد » (٦ : ٩٥) لفرجيل شاعر اللاتين — (المترجم) .

لاستمرار هذه اللعبة إلى أبعد العصور ، لتكون للأجيال اللاحقة عبرة وذكرى . على هذا النحو تتحقق العناية التى تدبر سير العالم ، لأن المبدأ الأخلاقى لا تخبو ناره فى الإنسان أبداً ، ولأن تقدم العقل تقدماً مطرداً يجعل الإنسان من الناحية البراجماطيقية[1] أقدر على أن يحقق وفقاً ، لذلك المبدأ ، الأفكار الفقهية الشرعية كما يجعله أكبر إعجاباً حين يعرض عنها .

ومع ذلك فإن خلق مثل هذه الفئة الضالة على الأرض ،

---

(١) حين لا يكون لدى الإنسان أسباب كافية للإثبات أو الإنكار قد تكون لديه بواعث على اختيار اعتقاد من الاعتقادات ، لأن أعمال الحياة لا تحتمل فى أغلب الأحيان أى تأجيل ، ولأن ضرورة العمل تسوق إلى ضرورة الاختيار ؛ وقد ترجع ضرورة العمل هذه إما الى « المنفعة » وإما الى « الأخلاقية » . وقد أطلق كانت اسم « الإيمان البراجماطيقى » على الاعتقاد الذى يتسلم المرء به عرضاً ، باعتباره أساساً لوسائل إلى غاية محـــددة ، واسم « الإيمان العملى » أو « الإيمان الأخلاقى » على الاعتقاد الذى يقبله المرء لأنه من مسلمات القانون الأخلاقى (كالاعتقاد بالله وبالحياة الآخرة) (المترجم)

لا يبدو فى الإمكان تبريره من جهة علم الإلهيات « تيوديسيه » (لو سلمنا بأن الجنس الانسانى لا سبيل إلى إصلاحه أبداً . ولكن هذه الطريقة فى الحكم على الأشياء قد بلغت من مجاوزة طاقتنا حداً يجعل من العسير علينا أن ننسب تصوراتنا (عن الحكمة) من الناحية النظرية إلى القوة العليا التى ليس فى وسعنا أن ننفذ إليها . تلك هى النتائج المحزنة التى نصل إليها بالضرورة إذا لم نسلم بأن المبادىء الخالصة للشريعة ذات حقيقة موضوعية ، أعنى أن فى الوسع تطبيقها .

ومهما تكن اعتراضات السياسة التجريبية بهذا الصدد ، فإن الواجب على الشعب فى الدولة ، وعلى الدول المختلفة فى علاقاتها بعضها مع بعض ، أن تراعيها . وإذن فالسياسة الصحيحة لا تستطيع أن تخطو خطوة إلا بعد أداء التحية أولاً للأخلاق . والسياسة فى ذاتها فن صعب ، ولكنها ليست كذلك إذا جمعنا بينها و بين الأخلاق ، لأن الأخلاق تقطع فى المشكلات التى تستعصى على السياسة ، فور وقوع النزاع بينهما .

إن حقوق الإنسان واجبة التقديس ، مهما تتكبد الحكومة من تضحيات . ولا يصح هنا أن نلتمس أمراً وسطاً بين طرفين ، أى شريعة خاضعة لشروط « برجماطيقية » (تكون بمثابة وسط بين الحق والمنفعة) ، بل الواجب على السياسة أن تنحنى للحق ؛ وبهذا وحده يقوى أملها فى الوصول — ولو ببطء — إلى مرتبة يتألق فيها سناؤها تألقاً موصولاً . .

التذييل الثانى

فى الاتفاق بين السياسة والأخلاق

وفقاً للتصور « الترنسندنتالى »[1] للقانون العام

متى تصورت القانون العام (تبعاً لأحوال الناس فى الدولة وتجارب الدول فيما بينها)، على نحو ما جرت عادة فقهاء القانون أن يتصوروه، وبغض النظر عن كل ماله من « مادة »، لم يعد يتبقى إلا « صورة العلانية » التى تنطوى كل دعوى فقهية على إمكانها، إذ من دونها لا تكون عدالة (لأن العدالة لا يمكن تصورها إلا « علنية »)، وبالتالى لا يكون حق، لأن الحق لا يمكن إقامته إلا بالعدالة.

وكل دعوى فقهية يجب أن تكون لها هذه السمة، سمة العلانية؛ ومادام أنه من الميسور جداً أن نتبين إذا كانت هذه السمة ممكنة فى حالة معينة من الحالات التى تعرض لنا، أى أن نحكم إذا كان

(١) تفسير هذا الاصطلاح فى الصفحة التالية .

فى مقدورنا أم لا أن نوفق بينها وبين مبادىء الشخص المتصرف ، فإنها نستطيع أن تمدنا بمعيار موجود فى العقل « أوليًا » [١] ، ومن الميسور أن نستعمله لنتبين فى تلك الحالة المعينة بطلان الدعوى المذكورة ، مباشرةً وفوراً ، بتجربة من تجارب العقل الخالص .

فإذا غضضنا النظر عن كل ما يمكن أن تحويه فكرة القانون المدنى وقانون الشعوب من عناصر تجريبية (مثل خبث طبيعة الإنسان خبثاً يجعل الإكراه ضروريًا) ، خرجنا بالقضية التالية التى يمكن أن نسميها « الصيغة الترنسندنتالية » [٢] للقانون العام :

---

(١) « أوليًا » = « a priori » : « الأوّلى » عند كانت هو المتقدم على التجربة تقدماً منطقياً . والصور والمقولات « أولية » عنده بمعنى أنها شروط ضرورية للتجربة ، وليست مكتسبة منها . وكل ما هو « أولى » فيلزم أن يتسم بسمة الضرورة والشمول . وقد شاع استعمال لفظ « الأولى » فى اللغات الأوربية الحديثة بمعنى أوسع ؛ وبهذا الصدد قال « كلود برنار » : من الخطر أن نقطع فى كل شىء « أوليًا » (يعنى بدون نظر فى الوقائع المشاهدة)

(المترجم)

(٢) « الترنسندنتالى » اصطلاح كانتى خاص ، يكاد يكون =

« جميع الدعاوى المتعلقة بحق الغير والتى يتنافى حكمها مع العلانية هى دعاوى جائرة » .

هذا المبدأ يجب أن يعتبر لا « من وجهة نظر علم الأخلاق[1] »

مرادفاً « للكامن » أو « الباطن » أو « الجوانى » ، ومقابلا « للبائن » أو « المتعالى » أو « البرانى » ، وهو فى فلسفة كانت وصف لما يكون مباطناً للتجربة وشرطاً ، أولياً ، لها ؛ ولذلك فإن المعرفة « الترنسندنتالية » عنده ممكنة ، فى حين أن المعرفة « المتعالية » أو المجاوزة للتجربة ، معرفة مستحيلة . وقد صرح كانت بأن مذهبا « متعالياً » فى الفلسفة شيء « غير مشروع » ، ولما كان « الترنسندنتالى » عنده هو الشيء المتعلق بمبادىء التجربة ومتضمناتها ، والذى اقتصر استعماله عليها ، ولم يحفل بما هو خارج عنها ، فقد وصف فلسفته بصفة « الترنسندنتالية » . لكنه لما رأى أن لفظ « ترنسندنتالى » عرضة للشبهات ومثار للتأويلات — بسبب إلتباسه بلفظ « ترنسندنت » (بمعنى المتعالى) صرح أنه يفضل الاستعاضة عنه بلفظ « النقدى » . ويبدو أن هذا الوصف الأخير — وإن لم يشع فى مؤلفات كانت — أقرب إلى تفكيره مما عداه .

(المترجم)

(١) نستطيع أن نلخص مذهب الأخلاق عند كانت فيما يلى :

فحسب (من حيث هو مختص بنظرية فى الفضيلة) ، بل وأيضاً «من وجهة نظر علم الفقه أو القانون» (من حيث هو متعلق بحقوق الناس) . فإن حكماً لا أستطيع « الجهر به » دون إحباط للغرض الذى رميتُ إليه والذى يتحتم لنجاحه أن يظل طىّ الكتمان ؛ و إن حكما لا أستطيع « إفشاءه » دون أن أثير بالضرورة اعتراض الكافة على غرضى ؛ أقول إن حكما كهذا لا يمكنه أن يستثير لدى الكافة تلك المقاومة الضرورية الشاملة — وبالتالى تلك التى يمكن أن تدرك « أولياً » — إلا بسبب ما انطوى عليه من جور يهدد كل شخص .

= المبدأ الأخلاقى الأعلى الذى تُستمد منه جميع المبادىء الأخرى ذو صورة خاصة ليست لأى مبدأ آخر ، وهى « الأمر الجازم » ، أو « الواجب » . وليس الخير والشر بالمعنيين الأساسيين فى أخلاقيات كانت ، وإنما تحديدهما تبعا لمبدأ الواجب . فـ « الشر » هو كل ما لا يمكن أن يكون موضوعاً لأمر جازم ، و « الخير » هو كل ما يخضع ضرورةً لهذا الأمر ، و « مادة » الأخلاق مستخلصة من « صورتها » — (المترجم) .

على أن هذا المبدأ « سلبي » محض ، أعنى أنه إنما ينفع فى تبيان ما تجرّد عن الحق والعدل قِبَل الغير . وهو مبدأ يقينى ، ويقينه كيقين البديهيات ، لا يحتاج إلى برهان . وهو إلى ذلك هيّن التطبيق ، على ما نتبينه من الأمثلة التالية المستمدة من القانون العام :

١ — « فيما يتعلق بالقانون المدنى » ، أعنى القانون الداخلى ، تعرض لنا المسألة التالية : هل التمرد من جانب الشعب وسيلة مشروعة للتخلص من بغى الحكام « الطغاة » ؟ يرى كثيرون أنها مسألة صعبة ، لكن حلها مع ذلك ميسور جداً ، بفضل المبدأ الترنسندنتالى ، مبدأ العلانية : حقوق الشعب قد انتهكت فليس فى الانتقاض على الطاغية وخلعه عن عرشه افتئات عليه ؛ هذا أمر لا شك فيه . غير أن من الجور الشديد أن تلجأ الرعية لإثبات حقها إلى هذا الأسلوب ، ولا يجوز لها أن تجأر بالشكوى من الظلم لو غلبت على أمرها فى ذلك الصراع ، فرأت نفسها بعد ذلك وقد حاق بها أشد العقاب .

إذا أردنا البت فى المسألة باستنتاج « دجماطيقى »[1] لمبادىء الحق والشرع ، استطعنا أن نجد كثيراً من الاستدلالات الدقيقة تأييداً للرأى أو معارضة له .

لكن المبدأ « الترنسندنتالى » للعلانية يكفينا مؤونة كل هذا الإسهاب . وتبعاً لهذا المبدأ ، يسائل الشعب نفسه ، قبل إنشاء العقد الاجتماعى ، هل يقدم على « نشر » المبدأ الذى يحتفظ

---

(١) « الدجماطيقية » ، بمعنى « الاعتقادية » أو « الإيقانية » ، مذهب من يعتقدون إمكان العلم ، ويرون أنه هو معرفة الحقيقة على ما هى عليه . و « الدجماطيقية » يقابلها « التشكك » أو « الارتيابية » وهى مذهب من يشكون فى العلم . أما « النقدية » فمذهب وسط بين الدجماطيقية والارتيابية ، وقد أقامه كانت ليبين أن المبادىء « الأولية » للمعرفة هى قوانين الذهن ، وهى قوانين نتعقل بمقتضاها « معطيات » التجربة ، وأن استعمالنا هذه المبادىء يكون « استعمالا غير مشروع » إذا حاولنا تطبيقها على « الأشياء فى ذاتها » . ولذلك بين كانت فى باب « الجدل الترنسندنتالى » من كتابه « نقد العقل الخالص » أن جميع استدلالات « الميتافيزيقا الدجماطيقية » تشبه أن تكون مغالطات . (المترجم)

لنفسه بمقتضاه بحق التمرد فى بعض الحالات ؟ ومن الميسور أن نرى أنه إذا كان الشعب يريد ، عند إنشاء دستور سياسى ، أن يحتفظ لنفسه بشرط استعمال العنف ضد الحاكم فى بعض الأحوال ، فقد ادعى لنفسه سلطة مشروعة . ولكن هذا الحاكم لا يكون حينئذ حاكماً ؛ أو إذا أريد جعل هذين الأمرين شرطاً لتنظيم الدولة ، لم يعد فى الإمكان قيام أى دستور ، وهو أمر يكون مخالفاً للغرض الذى توخاه الشعب . فالأمر الجائر فى العصيان يتجلى فى أن إشهار مبدئه يجعل قصده مستحيل التحقيق ؛ و إذن فلا بد من كتمان أمره . — لكن هذا الشرط الأخير ليس بلازم بالنسبة للحاكم لزوماً مطلقاً : فإنه يستطيع أن يعلن على رءوس الأشهاد عزمه على مجازاة كل عصيان بإعدام زعماء الفتنة ، ولو كان هؤلاء يعتقدون أنه هو البادىء بخرق القانون الأصلى ؛ لأنه متى كان شاعراً بأنه مالك للسلطة العليا « التى لا تقاوم » (وهو ما لا بد من التسليم به فى كل دستور مدنى ، لأن من لم يملك من السلطة ما يذود به عن كل فرد عدوان فرد آخر ، لا يملك الحق فى الولاية على كل واحد) ، فإنه لا يخشى ما يعوق قصده بإعلان حكمه . وهنالك نتيجة للمبدأ نفسه ليست

أقل بداهة منه ، وهى أنه إذا نجح الشعب فى حركة العصيان ، تحتم على الحاكم أن يعود إلى مكانه كواحد من أفراد الرعية ، دون أن يحاول إثارة الفتنة لمعاودة الاستيلاء على السلطة ، ووجب عليه ألا يخشى الحساب على ماقام به من أعمال إبان حكمه السابق .

٢ — « فيما يتعلق بقانون الشعوب » : لا محل لقانون الشعوب إلا بافتراض وجود حالة شرعية (أعنى ذلك الظرف الخارجى الذى بدونه لايستطيع الإنسان أن يتمتع بحق من الحقوق تمتعاً صحيحاً) . ذلك أن قانون الشعوب ، باعتباره قانونا عاماً ، تحتوى فكرته من قبلُ على إعلان إرادة عامة تحدد لكل واحد حقه ، وهذه « الحال الشرعية » يجب أن تصدر عن عقد ينبغى (كالعقد الذى تتولد عنه الدولة) ألا يقوم على قوانين الإكراه ، بل يمكن على كل حال أن يكون بمثابة عقد شركة « دائمة » ، « حرة » من قبيل ذلك النظام الاتحادى المؤلف من دول مختلفة والذى عرضنا له فيما تقدم . فالواقع أنه بدون حالة شرعية ، تجمع بالفعل شمل الأشخاص المختلفين (ماديين ومعنويين) ، و بعبارة أخرى فى حال الفطرة ، لا يمكن أن يقوم قانون سوى القانون الخاص .

وهنا أيضا يقع النزاع بين السياسة والأخلاق (باعتبار الأخلاق مذهبا فى القانون) ، وفى هذا النزاع يجد معيار الإفصاح عن المبادىء استعمالا ميسورا كذلك ، ولكن بشرط أن يكون القصد من الميثاق الذى يؤلف بين الدول تدعيم السلام فيما بينها أولا ثم فيما بينها و بين الدول الأخرى ، لا أن يكون القصد منه الغزو والفتح . و يتجلى التباين بين السياسة والأخلاق فى حالات سنوردها فيما يلى ، متبوعة بالحل أيضا .

ا — إذا قدمت دولة لدولة أخرى وعداً بإنجادها أو التنازل لها عن بعض الولايات ، أو إعانتها ، فهل يجوز لها ، فى حالة من الحالات التى تتوقف عليها سلامة الدولة ، أن تتحلل من الوفاء بوعدها ، بدعوى أنه يجب اعتبارها ذات صفتين : الأولى أنها دولة تامة السيادة ، فليس لأحد على سلوكها من سلطان ؛ والثانية أنها بمثابة « كبير الموظفين فى الدولة »[1] ، فيجب عليها بهذه الصفة أن تقدم حسابا عن تصرفاتها ؛ وتخلص من هذا إلى أنها تستطيع ، بصفتها الثانية ، أن تتحرر من الالتزامات التى ارتبطت بها بصفتها الأولى . — لكن

(١) فى الأصل الألمانى : Staatsbeamte

إذا اتخذت دولة هذا المبدأ وأعلنته على رءوس الأشهاد، كان طبيعياً أن تلقى من الدول الأخرى إما الإعراض عنها أو الانضمام إلى دول أخرى لمقاومة مزاعمها ؛ وهذا دليل فى هذا المقام (مقام الصراحة) على أن السياسة ، مهما أوتيت من حيلة ودهاء ، يفوتها الغرض الذى تسعى إليه ، ولهذا ينبغى التصريح بأن ذلك المبدأ ظالم .

ب — إذا بلغت دولة من النمو والقوة مبلغاً يبث الخوف والقلق فى قلوب جيرانها ، فهل يمكن التسليم بأنها « سوف تريد » الضغط على الدول الأخرى ، لأن ذلك « فى مقدورها » ، وهل يحق فى هذه الحالة لدول أخرى أقل منها قوة أن تتكتل لمهاجمتها ، حتى قبل أن يصيبها منها أذى ؟ — إن دولة تعلن هذا المبدأ جهرة إنما تجلب على نفسها الوبال معجلا ومؤكدا : لأن الدولة القوية سرعان ما تبتدر الدول الضعيفة بالعدوان ؛ ولن يكون التحالف بين الدول الصغيرة إلا دفاعا ضعيفا لا يقوى على الصمود أمام من يحسن استعمال قاعدة « فرق تسد » . — وإذن فهذا المبدأ الذى تشير به الفطنة السياسية ، متى صُرِّح به ، أحبط بالضرورة غايته ؛ وهو إذن مبدأ ظالم .

جـ — لو أن دولة صغيرة وقفت ، بمقتضى مركزها ، حائلا دون التقارب بين أجزاء دولة أكبر منها ، وكان هذا التقارب لازماً لبقاء الدولة الكبرى ، فهل يحق لهذه أن تخضع تلك وأن تضمها إلى أملاكها .

من الميسور أن نرى أن الدولة الكبيرة لا يسعها أن تمان مبدأ كهذا : لأنه إما أن الدول الصغيرة تبادر إلى التحالف فيما بينها ، وإما أن دولا أخرى قوية تنازعها تلك الفريسة ؛ فينتج عن هذا أن نفس إعلان هذا المبدأ يجعله غير قابل للتطبيق ؛ وهذا دليل على أنه مبدأ ظالم ، بل قد يكون غاية الإمعان في الظلم ، : لأن الموضوع الذى يقع عليه الظلم ، مهما يكن شأنه ضئيلا ، لا يمنع من أن يكون الظلم الذى ألم به ظلماً كبيراً جداً .

د — أما « القانون العالمي » فأمسك عن الكلام فيه هنا ، لأن مشابهته لقانون الشعوب تجعل بيان مبادئه وتقديرها أمراً ميسوراً .

* * *

وإذن فمبدأ المنافاة بين قواعد القانون العام وبين العلانية

يعطينا هنا معياراً حسناً نميز به الحالات التي لا « تتفق » فيها السياسة مع الأخلاق (من حيث هي نظرية عن الشرع والحق). لكن لا بد لنا أيضاً من أن نعرف شرط اتفاق هذه القواعد مع قانون الشعوب ، فإنه لا يجوز لنا أن نستخلص من قابلية القواعد للعلانية أنها عادلة ، لأن من اطمأن إلى قوته اطمئناناً لا يساوره فيه شك ، لم يحتج إلى إحاطة مبادئه بالكتمان .

والشرط في إمكان قانون الشعوب على العموم هو أن تقوم أولا « حالة شرعية »[1] ، بدونها لا وجود لأي قانون عام ؛ وكل قانون يمكن تصوره خارج تلك الحالة لا يعدو أن يكون قانوناً خاصاً . ولكنا قد رأينا فيما تقدم أن النظام الاتحادي بين الدول (النظام الفيدرالي) الذي لا يرمي إلا إلى تجنيب الناس ويلات الحرب ، هو وحده « الحالة الشرعية » التي تتفق مع « حرية » تلك الدول . وإذن فلا سبيل إلى الاتفاق بين السياسة والأخلاق إلا في ظل اتحاد « فيدرالي » (هو إذن معطى « أولياً » وضروري

---

(١) في الأصل الألماني : rechtlicher Zustand

على مقتضى مبادىء القانون)؛ والسياسة كلها أساسها الشرعى هو إقامة اتحاد من هذا القبيل على أوسع نطاق ؛ و بغير ذلك لا تكون كل مهارتها إلا طيشاً وظلماً مستوراً . — هذه السياسة الفاجرة لها « حيلها » التى تضارع أبرع حيل اليسوعيين : من ذلك « التحفظ الذهنى » الذى تعمد إليه فى تحرير صيغ المعاهدات العامة ، فتحرص على استعمال تعبيرات تستطيع تأويلها لمصلحتها حين تشاء (كالتمييز بين statu quo de fait و بين de droit)[1] ؛ و « الاحتمالية » التى قوامها افتراض سوء النية عند الآخرين ، أو اتخاذ ما يبدو من إمكان تفوقهم سبباً مشروعاً لإضناء الدول المسالمة ؛ وأخيراً « الخطيئة الفلسفية » وهى عبارة عن النظر إلى التهام دولة كبيرة لدولة صغيرة على أنه أمر تافه وهفوة تغتفر ، زعماً بأن فى ذلك الفعل مغنماً للدولة الكبيرة وخيراً عظيماً للعالم على العموم[2] .

---

(١) هذا هو نص المصطلحات التى أوردها كانت ومعناها : « الحالة الواقعة الراهنة » و « الحالة القانونية الراهنة » — (المترجم)

(٢) نستطيع أن نجد أمثلة لتطبيق هذه المبادىء كلها فى بحث

إن فى رياء السياسة التى تصطنع الأخلاق على هواها ، عُلالة لمن يحتاجون إلى تسخير هذا المبدأ أو ذاك لقضاء مآربهم . وإن محبة الناس ، واحترام حقوقهم ، كلاهما أمر واجب؛ لكن الواجب الأول « غير مشروط » ، أى أنه أمر « مطلق » ينبغى على المرء أولاً أن يستيقن من أنه لم يخرق حرمته ، قبل أن يستطيب عاطفة السخاء والإحسان . والسياسة تتفق فى يسر وسهولة مع الأخلاق بالمعنى الأول (بمعنى علم الآداب والعادات) لكى تسلم حقوق الناس إلى رؤسائهم ، أما الأخلاق مفهومة بالمعنى الثانى (بمعنى نظرية الحق والشرع) فبدلا من أن تنحنى السياسة لها ، كما هو الواجب عليها ، نراها تفضل الانصراف عنها ، وتنكر عليها

لحضرة المستشار «جارفه» عن «الائتلاف بين الأخلاق والسياسة» (١٧٨٨) . هذا العالم الفاضل يعترف فى أول كتابه بعجزه عن الإجابة عن هذا السؤال إجابة «شافية» . ولكن أليس فى التصريح باستحسان ذلك الائتلاف ، والاعتراف فى الوقت نفسه بالعجز عن الرد على ما يورد عليه من اعتراضات مبالغة فى الترخص والتساهل مع من هم شديدو الميل الى الاستهتار ومجاوزة الحدود ؟

وجودها فى الواقع ، وترد الواجبات كلها الى محض الرفق والتلطف مع الناس . لـكن سياسة تعيش فى الظلام ، وتصطنع هذا الدهاء ، سرعان ما يفتضح أمرها ، متى ألقت الفلسفة ضوءاً على مبادئها ، لو سمحت للفلاسفة بأن يذيعوا مبادئهم على الناس .

من أجل هذا بدا لى أن أقترح مبدأ آخر « ترنسندنتاليا » و ايجابياً للقانون العام ،أود أن تـكون صيغته على النحو الآتى : « جميع الأحكام التى « تحتاج » الى العلانية (لـكيلا يفوتها غرضها) توافق الأخلاق والسياسة معاً » .

ذلك أن هذه الأحكام ، إن لم تستطع بلوغ غرضها إلا بالعلانية ، فلابد أن تكون مطابقة للغاية العامة لدى الجمهور (أى السعادة) ، والمشكلة التى تهم السياسة بالذات هى تحقيق الانسجام بينها و بين هذه الغاية (بحيث يرضى كل امرىء عن حاله) . غير أنه إن لم يكن فى الاستطاعة بلوغ هذا الغرض إلا بعلانية هذه الأحكام ، أعنى بدفع كل شبهة أو مظنة عنها ، فينبغى كذلك أن تكون متفقة مع حقوق الجمهور ، لأن الحق وحده هو الذى يجعل انسجام الغايات كلها أمراً ممكناً . وأود أن أرجىء بسط هذا المبدأ و إيضاحه إلى فرصة أخرى

وحسبى هنا أن أقول إن هذه صيغة ترنسندنتالية للمبدأ ، ونرى هذا بوضوح متى لاحظنا أننا قد استبعدنا جميع الظروف التجريبية (لنظرية السعادة) من حيث هى مادة للقانون ، دون أن ننظر إلا إلى صورة القانون الشامل .

* * *

إذا كان هنالك واجب ، يضاف اليه أمل معقول فى تحقيق سلطان القانون العام ، ولكن بالسير فى تقدم مطرد إلى مالا نهاية ، فإن « السلام الدائم » — الذى ينبغى أن يخلف ماقد أسموه خطأ بمعاهدات السلام (والأولى أن تسمى مهادنات) — ليس بالفكرة الجوفاء ، بل هو مشكلة إذا عولج حلها شيئاً فشيئاً ، زاد اقترابها من غرضها (إذ يجمل بنا أن نأمل فى أن يتم تحقيق مثل هذا التقدم فى حقبة من الزمان أقصر فأقصر)

(انتهى)

فهرس الموضوعات

كتب للدكتور عثمان أمين

«إحصاء العلوم» للفارابي (مكتبة الخانجي) القاهرة سنة ١٩٣١ الطبعة الأولى (نفدت).

" L'Humanisme de F.C.S. Schiller "
(Bulletin of the Faculty of Arts, vol. IV, part I)
Le Caire 1939.

«ديكارت» (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة سنة ١٩٤٢ الطبعة الأولى (نفدت).

Muḥammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses (Ministère de l'Instruction publique). Le Caire 1944.

«خصائص الروح الفرنسي» (دار النشر هوروس) القاهرة سنة ١٩٤٤.

«محمد عبده» (دار حياء الكتب العربية) القاهرة سنة ١٩٤٤

«الفلسفة الرواقية» (مكتبة الخانجي) القاهرة سنة ١٩٤٤

«شخصيات ومذاهب فلسفية» (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة سنة ١٩٤٥.

« ديكارت » (دار إحياء الكتب العربية) الطبعة الثانية ، مزيدة ومنقحة ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

« دفاع عن العلم » لألبير بايبه (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة سنة ١٩٤٦ .

« إحصاء العلوم » للفارابي (دار للفكر العربي) الطبعة الثانية محققة تحقيقاً علمياً ، القاهرة ١٩٤٨ .

« التأملات في الفلسفة الأولى » لديكارت ، ترجمة مع مقدمة وتعليقات (مكتبة الأنجلو المصرية) ، القاهرة سنة ١٩٥١ .

« مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانت ، ترجمة مع مقدمة وتعليقات (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة سنة ١٩٥٢ .

الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز
الإشراف الفنـــى: حســـن كامــــل